

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون **رجب 1445هـ / يناير 2024م** **العدد الخامس والخمسون**

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop



مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثامن والعشرون **رجب 1445هـ / يناير 2023م** **العدد الخامس والخمسون**

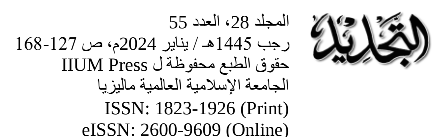
المحتويات

كلمة التَّحرير	رئيس التحرير	7-5

بحوث ودراسات

■ موقف الفراء من القراء من عصر الخلفاء الراشدين إلى عصره من خلال كتابه "معاني القرآن"	فاطمة محمد طاهر حامد	36-9
■ واقع الأقليات المسلمة في الغرب واسهامات الشيخ القرضاوي في معالجة التحديات المعاصرة التي تواجهها: قضايا الهُوية والاندماج والمواقف حولهما	طارق أحمد عثمان محمد	71-37
■ درس النصرانية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد": مناقشة لمسائل الجوهر والأقانيم والاتحاد	بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين	103-73
■ تعقبات التبريزي على الزمخشري في مسائل العقيدة من خلال كتابه: "تفسير القرآن المجيد"	شهاب الدين ارتان آلتون رنده يحيى أحمد جلال	125-105
■ هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن	بشار بكور	168-127
■ الإمام جابر بن زيد ومشروع وحدة الأمة وإصلاحها	أحمد بن يحيى الكندي سيف بن سالم الهادي	190-169
■ ولاية الأب في التزويج في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية في المملكة العربية السعودية	هياء بنت محمد بن فهد بن سلطان العيدان	221-191
■ التشيّع والغلو فيه: دراسة تحليلة نقدية	روان يوسف حامد الرشيدي عطاالله بخيت المعايطة	249-223
■ مقاصد محددات مفهوم الأسرة المسلمة وتحديات التفكيك الحداثي: دراسة تحليلية نقدية	غالية بوهدة زهية حويشي	281-251

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها



المجلد 28، العدد 55
رجب 1445هـ / يناير 2024م، ص 127-168
حقوق الطبع محفوظة ل IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

هل يصحّ أن يستقلّ العقلُ بإصدار الأحكام الأخلاقية؟ دراسة تحليلية لآراء الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن

Can the Intellect Autonomously Make Ethical Judgments? An Analytical Study of the Perspectives of al-Jāḥiẓ, al-Shāṭibī, and Taha Abdurrahman

بشار بكور*

[قُدّم للنشر 2023/11/07م – أُرسل للتحكيم 2023/11/15م – قُدّم بعد التعديل 2024/01/01م - قُبل للنشر 2024/01/19م]

ملخص البحث

فضّل الله الإنسان على كثير ممن خلق تفضيلًا، ونحله نعمة العقل الذي هو مناط التكليف، وموئل التشريف، ومدار الثواب والعقاب، ولا نزاع بين البشر في أن العقل ممكّنٌ بالفطرة المركوزة في الإنسان من التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ولكن هل يستقلّ العقل بمعونة هذا التمكينِ الغريزيّ والاستعداد الفطريّ بإصدار أحكام أخلاقية عن جميع تفاصيل الخُيورِ والشرور وجزئياتها المنطوية في أقوال العباد وأفعالهم؟ يرى جلّ علماء الإسلام أن لا أهلية للعقل في أن يُصدر أحكامًا أخلاقية من دون هدي من الشرع، ومن ثم يتناول البحث بالتحليل آراء ثلاثة علماء نفوا قدرة العقل على استقلاله أخلاقيًا، وهم أبو عثمان الجاحظ (ت255هـ)، فيلسوف ومتكلم، وأبو إسحاق الشاطبي (ت791هـ)، فقيه وأصولي، وطه عبد الرحمن، فيلسوف أخلاق، فقد قدم كل واحد منهم حججه ونقاشاته في تأييد ما أجمعت عليه كلمتهم من ضرورة تبعية العقل البشري لأحكام الشريعة، ويخلص البحث إلى أن انعدام كفاءة العقل في إصدار الحكم الخلقي مردّه إلى ثلاثة أسباب، هي قصور العقل المتمثل في محدوديته

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات التأسيسية والبينية، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my.

ونسبيته وتقلبه، وتسلط الأهواء والشهوات على قراراته وأحكامه، وخصوصية القيم الأخلاقية في الإسلام المتشابكة مع الفقه والمقاصد، وهذا الواقع يستدعي إلحاق الأخلاق بالوحي والتوجيه الإلهي كي ينتقل العقل من ضيق أفقه المحدود إلى رحابة الحكمة الإلهية غير المحدودة.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، العقل، الوحي، الجاحظ، الشاطبي، طه عبد الرحمن.

Abstract

Humanity has been granted a special favor by God, surpassing many of His creations, through the unique gift of reason. This faculty serves as the center of accountability, the domain of honor, and the arena where rewards and punishments unfold. Needless to say, that fitrah (innate disposition) provides the intellect the capacity to generally distinguish between right and wrong, good, and evil. Nevertheless, does the intellect function autonomously, aided by this inherent capability, when it comes to making ethical judgments concerning the specific details and complexities of virtues and vices expressed in the actions of individuals? Islamic scholars contend that reason is not fitting to be the exclusive source of ethical judgment without guidance from revelation. This study examines the perspectives of three Muslim scholars who reject the notion of the reasons' ability to independently legislate ethical principles. They are Abū 'Uthman al-Jāḥiẓ (d. 255 AH), a philosopher and theologian; Abū Isḥāq al-Shāṭibī (d. 791 AH), a jurist and scholar of legal theory; and Taha Abdurrahman, an ethical philosopher. Each of these scholars presented arguments supporting their consensus on the necessity of human reason being subordinate to the judgments of Sharia. The research findings suggest that the limitations in the human intellect, characterized by its relativity and volatility, contribute to the inadequacy of reason in making ethical judgments. Additionally, the impact of emotions and desires on rational judgments and decision-making, along with the unique nature of Islamic ethics, further compounds this reality. Consequently, it becomes imperative to connect ethics with divine revelation and guidance. This linkage enables reason to surpass the constraints of its limited perspective, embracing the boundless expanse of divine wisdom.

Keywords: Ethics, reason, revelation, al-Jāḥiẓ, al-Shāṭibī, Taha Abdurrahman.

مقدِّمَة

الإنسان مخلوق مكرَّمٌ، فضّله اللهُ عزّ وجلّ على كثير ممن خلق، كما جاء في القرآن الكريم (الإسراء: 70)، ومن جوانب هذا التكريم الإلهي أنْ خلق اللهُ آدمَ بيده، ونفخَ فيه من روحه،

وعلمه الأسماء كلها، وأسجد له ملائكته، وسخر له مخلوقاته، ومنحه مَلَكةً عظيمة الشأن، جليلة القدر، هي العقل.

وقد أفاض علماء الإسلام من فلاسفة وفقهاء ومحدثين وأدباء في الإشادة بمزايا العقل وفضائله ومكانته في الإسلام،[1] فبالعقل -كما يقول الراغب الأصفهاني- استحق الإنسان أن يكون خليفة الله، "ولو تُوُهِّم مرتفِعًا لارتفعت الفضائلُ عن العالم فضلًا عن الإنسان"،[2] والعقل مناط التكليف، وعليه مدار الثواب والعقاب، والمدح والذم، والفلاح والخسران، والعقل والشرع كلٌّ منهما مفتقر إلى الآخر، "فالعقل كالأُس، والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌّ ما لم يكن بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أسٌّ، وأيضًا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر"،[3] والدعوةُ القرآنية المتكررة في عشرات الآيات إلى إعمال النظر العقلي من تَفكُّرٍ، وتبصُّر، وتدُّبر، وتفقُّه، وتذكُّر، أمرٌ لا يحتاج إلى تفصيل وبيان.[4]

ولكن مع هذه المكانة الباسقة والموقع المركزي الذي يتبوَّؤه العقل في علاقته مع

[1] عن العقل تعريفه وحقيقته وفضله، يُنظر: ابن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، عني بنشره: السيد عزت العطار الحسيني، تقديم: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: د.ن، ط1، 1946)؛ ابن الجوزي، **أخبار الأذكياء**، بعناية: بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2003)، ص32-39؛ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، ط1، 2007)، ص133-159؛ الماوردي، علي بن محمد، **أدب الدنيا والدين**، (بيروت: دار المنهاج، ط1، 2013)، 39-55؛ الزمخشري، محمود بن عمر، **ربيع الأبرار**، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1412هـ)، ج3، ص441 -459؛ الزَّبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1965-2001)، مادة (عقل).

[2] الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص133، وقد وصف أبو الحسن الماوردي العقلَ بأنه أسّ الفضائل وينبوع الآداب، يُنظر: **أدب الدنيا والدين**، ص41.

[3] الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، (بيروت: د.ن، 1319هـ)، ص65.

[4] يُنظر: محمد بسام رشدي الزين، **المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط1، 1995)، ج1، ص45-53، 241-242 (آيات التفكر)؛ ج1، ص228 (آيات التذكر)؛ ج2، ص929 (آيات التدبر).

الوحي، يسأل المرء: لمَ ليس من صواب القول وحكمة العمل أن يستقلّ العقل – من دون دليل هادٍ من الشرع – بتقرير الأحكام الأخلاقية وإصدارها؟ إن الغالبية العظمى من علماء الإسلام، ولا سيما أهل السنة، تقول بضرورة تلقي الإنسان القواعد الأخلاقية والضوابط السلوكية من إملاءات الشرع وأحكامه، لا من التقريرات العقلانية وحدها، ومن ثم يعرض البحث الحجج المنطقية والأخلاقية التي تنفي كفاءة العقول البشرية في احتكار وظيفة التشريع الأخلاقي.

بعد استقراء كثرة من المؤلفات في الأخلاق الإسلامية،[1] وجدت أنها تنقسم – من حيث النقاشُ والتنظيرُ العقليُّ والفلسفي للمسألة الأخلاقية – إلى قسمين؛ قسم يقتصر فيه الكاتب على تعداد أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها، والرذائل وكيفية تجنّبها، وتتضمن هذه المؤلفات غالبًا آيات وأحاديث وحكمًا وأشعارًا، فهي أقوال وآثار أخلاقية منثورة ضمن ما يسمى "الآداب الشرعية"، ويدخل تحت هذا القسم مثلاً عبد الله بن المقفع (ت142هـ)،[2] وعبد الله بن المبارك (ت181هـ)،[3] والحارث المحاسبي

---

[1] من أهم الكتب التي أفدت منها **ببليوجرافيا الأخلاق والقيم والأخلاقية**، إعداد الفريق العلمي بكرسي الأمير نايف بن عبد العزيز للقيم الأخلاقية، (جامعة الملك عبد العزيز، 1437هـ)، وهذا الاستقراء الذي أجريته ناقص لا تام، فمن العسر والمشقة بمكان تحقيق الاستقراء التام؛ لأن المفردات والأنساق الأخلاقية متشعبة جدًا، وممتدة على جميع العلوم والمعارف الإسلامية، فالأخلاق تدرسُ علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المخلوقين بعضهم مع بعض، وتتناول قواعد السلوك الإنساني، ومصادره ومعاييره، والإلزام الخلقي، أو المسؤولية الإنسانية، والحرية، والقضاء والقدر، والخير والشر، والنية والدافع... إلخ، لذا كان الباحث في الأخلاق مضطرًا إلى الرجوع إلى كثير من المصنفات في علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والعقيدة، وما يتصل بها من المسائل الفلسفية، والفقه، وأصوله، والتصوف، والأدب.

يُنظر: ماجد فخري، **النظريات الأخلاقية في الإسلام** (نشر بالإنكليزية)، (بريل، 1991)؛ مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، ص103-104.

[2] "كليلة ودمنة"، "الأدب الصغير"، "الأدب الكبير"، "الدرة اليتيمة".

[3] "الزهد والرقائق".

(ت243هـ)،[1] وابن أبي الدنيا (ت281هـ)،[2] والحكيم الترمذي (ت320هـ)،[3] وأبو بكر الخرائطي (ت327هـ)،[4] وأبو بكر الآجرّي (ت360هـ)،[5] وأبو بكر البيهقي (ت458هـ)،[6] وأبو الحسن الإشبيلي (ت544هـ)،[7] ورضي الدين الطبرسي (ت548هـ)،[8] وغيرهم، وهذا القسم خارج عن غرض البحث؛ لاقتصاره على عرض الفضائل ومكارم الأخلاق وأضدادها وخلوه من المناقشة والتنظير.

أما القسم الثاني فيعرض فيه الكُتّاب[9] مقارباتٍ وتحليلات ونظريات تجمع بين ثلاثية الأخلاق والفلسفة والشرع، أو ثنائية الأخلاق والشرع، ومن هؤلاء أبو عثمان الجاحظ (ت255هـ)،[10] ويعقوب بن إسحاق الكندي (ت258/260هـ)،[11] وأبو بكر الرازي (ت313هـ)،[12] والفارابي (ت339هـ)،[13]وأبو الحسن العامري (ت381هـ)،[14] وأبو حيان التوحيدي (ت413هـ)،[15] وابن

[1] "آداب النفوس"، "القصد والرجوع إلى الله"، "المسائل في أعمال القلوب والجوارح"، "رسالة المسترشدين"، "الرعاية لحقوق الله".

[2] "مكارم الأخلاق"، "الإخلاص والنية"، "الإخوان"، "التواضع والخمول"، "الحلم"، "ذم الدنيا"، "الصمت وحفظ اللسان"، "القناعة والتعفف".

[3] "نوادر الأصول"، "رياضة النفس"، "الحج وأسراره"، "المسائل المكنونة".

[4] "مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها"، "مساوئ الأخلاق ومذمومها ومكروه طرائقها"، "اعتلال القلوب".

[5] "أخلاق العلماء"، "أدب النفس".

[6] "كتاب الآداب"، "شعب الإيمان"، "الزهد الكبير".

[7] "الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق".

[8] "مكارم الأخلاق".

[9] من المؤكد أن المعالجة الأخلاقية عند كتّاب هذا القسم ليست متساوية في العمق والتحليل.

[10] "التاج في أخلاق الملوك"، "الحيوان، " "البيان والتبيين"، "رسائل الجاحظ".

[11] "رسالة الأخلاق"، "رسالة في النفس".

[12] "الطب الروحاني"، "رسائل فلسفية".

[13] "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "التنبيه على سبيل السعادة".

[14] "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية".

[15] "أخلاق الوزيرين"، "المقابسات"، "الإمتاع والمؤانسة"، "البصائر والذخائر".

مِسْكويه (ت421هـ)،[1] وابن سينا (ت428هـ)،[2] وابن حزم الأندلسي (ت456هـ)،[3] والراغب الأصفهاني (ت502هـ)،[4] والغزالي (ت505هـ)،[5] وابن باجة الأندلسي (ت533هـ)،[6] وابن طفيل الأندلسي (ت581هـ)،[7] وابن رشد (ت595هـ)،[8] وفخر الدين الرازي (ت606هـ)،[9] وابن تيمية (ت728هـ)،[10] والشاطبي (ت791هـ)،[11] وغيرهم.

واخترت من هذا القسم ثلاثةَ علماء ناقشوا نقديًا قضيةَ مصدر القيمة الخلقية، وقدموا حججهم التي توجب تبعية العقل للنقل في الحكم الخلقي، وهم:

الأول هو أبو عثمان الجاحظ، الفيلسوف والأديب الموسوعي، من كبار علماء المعتزلة، وذو فلسفة أخلاقية نقدية متميزة ذات أبعاد عدة، من مثل الخلق بين السجيّة والرويّة، وتأثير البيئة في الخلق، والأخلاق النظرية والعملية، والحكمة من خلق الشر... إلخ، وقد كتب عن القيم الأخلاقية عدة رسائل، وتحدث عن الأخلاق المعيشة والواقعية، وأماط اللثام عن العوامل البيئية والتنشئة الفردية التي تسهم في تشكيل السلوك الأخلاقي،[12] فهو بإنتاجه الفكري الثرّ والمتنوع شخصيةٌ مؤسِّسة لهذا البحث بسبب عمق تحليلاته المنطقية، واتساع تساؤلاته الأخلاقية التي مهدت الطريق إلى مزيد من الدراسات الأخلاقية

---

1 "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

2 "أحوال النفس"، "رسالة في النفس ومعادها"، "رسالة في الحكمة"، "أسرار الصلاة".

3 "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق".

4 " الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين".

5 "إحياء علوم الدين"، "ميزان العمل"، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس".

6 "تدبير المتوحد"، "رسالة الوداع".

7 "حي بن يقظان".

8 "فصل المقال".

9 "كتاب النفس والروح وشرح قواهما"، وهو رسالة في علم الأخلاق.

10 "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، "مجموع الفتاوى"، "درء تعارض العقل والنقل"، وغيرها.

11 "الموافقات".

12 عزت السيد أحمد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005).

في القرون اللاحقة.

الثاني هو الإمام الفقيه الأصولي أبو إسحاق الشاطبي، وهو من أبرز الفقهاء الذين انتهت إليهم معالجةُ التداخل والتشابك بين المنظومتين الفقهية المقاصدية والأخلاقية،[1] ومن المهم بيان هذه المعالجة؛ لأنها تبرهن تجذر الأخلاق في أسس التصور الإسلامي عن علاقة الإنسان بالله وبالوجود، مما يجعل الحكم باستقلال العقل في التشريع الأخلاقي ضربًا من خَطَل الكلام وضعف الرأي، وهذه المعالجة تعكس في لبّها ومضمونها أطروحات فقهاء قبل الشاطبي، من مثل العز بن عبد السلام، وابن تيمية؛ لذا كان القول بتبعية العقل للنقل عند الشاطبي مساوقًا مقولات هؤلاء الفقهاء الأفذاذ.

وفي العصر الحالي لدينا فيلسوف الأخلاق والمفكر المغربي طه عبد الرحمن، شخصية محورية مجددة في معالجة المسألة الأخلاقية،[2] ويمتد نسيج أصولي أخلاقي بين الشاطبي وطه عبر البناء على الإطار الأخلاقي والمقاصدي التأسيسي الذي رسمه الشاطبي، ويتفرّد طه من كثير من علماء الأخلاق بتدبّره مفهوم العقل وآفاقه المعرفية، ونقدِه نقدًا منهجيًا وإبداعيًا.[3]

إن هذا النموذج الممتد عبر ثلاث حقب تاريخية مختلفة، يقدم – فيما أظن – رؤية

---

[1] نورة بوحناش، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، (رسالة دكتوراة، الجزائر: جامعة مينتوري قسنطينة، 2007).

[2] قدم طه عبد الرحمن مشروعًا نهضويًا حضاريًا في مقابل الحداثة الغربية، أسسه على أخلاق إسلامية ذات مسلمات وجودية ومعرفية، بهدف إعادة صياغة واقع الإنسان المعاصر بما ينسجم والغايةَ من وجوده في هذه الأرض، وفي هذا السياق ألف طه كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" (2000)، قوّضَ فيه مفهوم الحداثة الغربية، ثم أردفه بكتاب "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" (2006)، أرسى فيه قواعد الحداثة الإسلامية، ثم كتابه "بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين" (2014).

[3] يُنظر: طه عبد الرحمن، **الحوار أفقًا للفكر**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2013)، ص39-49، ويذكر الحمري أن طه عني عناية بالغة في كثير من أعماله بتجديد مفهوم العقل وإعادة تصوره بغية تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من فلسفات مغايرة، يُنظر: بدر الحمري، **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، (مؤمنون بلا حدود، 2016)، ص6.

موحدة ذات طبيعة حجاجية متراكمة متراكبة،[1] تجلي الموقف الرافض للحاكمية الأخلاقية المطلقة للعقل البشري بعيدًا عن هداية الشريعة.

إن هذا البحث في تفحصه مصدر القيمة الخلقية يقع في صميم النظرية الأخلاقية الإسلامية، لأن القيمة الخلقية أيًّا كانت إنما يحدد مسارَها ويصوغ قالبَها الإطارُ الفكري التأسيسي الذي عنه تصدر وإليه تأوي، وفي ضوء فهم هذه القضية يمكننا فهم الاعتبارات الأخلاقية في الإسلام واستيعابها بأبعادها ومضامينها المختلفة.

أولًا: الإطار النظري

1. مدخل مفهومي:

العقل والخلق والفطرة؛ ثلاث مفردات متداخلة في الوظيفة متحدة في الهدف، يقول ابن فارس عن أصل دلالة العقل: "الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُنْقَاسٌ مُطَّرِدٌ، يَدُلُّ عُظْمُهُ عَلَى حُبْسَةٍ فِي الشَّيْءِ أَوْ مَا يُقَارِبُ الْحُبْسَةَ. مِنْ ذَلِكَ الْعَقْلِ، وَهُوَ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ. قَالَ الْخَلِيلُ: الْعَقْلُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ. يُقَالُ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، إِذَا عَرَفَ مَا كَانَ يَجْهَلُهُ قَبْلُ، أَوِ انْزَجَرَ عَمَّا كَانَ يَفْعَلُهُ"،[2] والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، مأخوذ من قولهم: اعتقل اللسان، إذا حُبِس ومُنع من الكلام،[3] أو من قولهم: عَقَلْتُ الفرس، إذا جمعتَ قوائمه، فالعاقل هو الجامع أمره ورأيه.[4]

---

[1] لكنها لا تمثل صورة متكاملة؛ لما بينت آنفًا من المشقة الظاهرة في الاستقراء التام للمسألة الأخلاقية المتغلغلة في العلوم والمعارف الإسلامية.

[2] أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، مادة (عقل).

[3] أو أُخِذَ من قولهم: عقلتُ الدابة، أي ربطتها بالعقال؛ "لِأَنَّ الْعَقْلَ يَمْنَعُ الْإِنْسَانَ مِنْ الْإِقْدَامِ عَلَى شَهَوَاتِهِ إذَا قَبُحَتْ، كَمَا يَمْنَعُ الْعَقْلُ النَّاقَةَ مِنْ الشُّرُودِ إذَا نَفَرَتْ"، الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص44.

[4] الأنباري، محمد بن القاسم، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992)، ج1، ص111.

نلحظ هنا أن العقل يدل في أصل وضعه اللغوي على معاني المنع، والحبس، والحَجْر، والنهي، والجمع، فالعقل بالفطرة وأصل الطبيعة صارف عن المرذولات، حابس عن المذمومات، والعقل بهذا المدلول متساوق مع تعريف الخلق والفطرة، كما يأتي، ولكن هذه المعاني الزاجرة بالفطرة عن ذميم الأقوال والأفعال إنما تقوى وتكتمل وتنضج وترشد بمعونة العلم والمعرفة؛ إذ بها تُعرَف أوجه الخير فَتُتَّبَعُ، وتنكشف ضروب الشرّ فَتُجْتَنَبُ (يُنظر تعريف العقل بالمعرفة عند الخليل).[1]

ومن دلالات العقل اللغوية الحفظُ، من قولهم: عقلتُ دراهمي، أي حفظتها،[2] وكذلك الحِصْنُ والـمَلْجَأ، قال الشاعر:[3]

وَقد أَعْدَدْتُ للحِدْثانِ حِصْنًا ... لوَ انَّ الـمَرْءَ تُحْرِزُهُ العُقولُ

والخلاصة أن دلالات العقل الحسية أربع؛ الحبس أو المنع، والجمع، والحفظ، والتحصن أو اللجوء، أما دلالته المعنوية فهي المعرفة، وتحمل في تضاعيفها المعاني الحسية، فالعقل "يقيد ويجمع ويحفظ ما يصل إليه عبر الحواس، ويعمل فيه قوته بوصفه أداة أو قوة للتحليل والتركيب، وتجريد الصور والمعقولات واكتشاف العلاقات، وهكذا يقترب أو تقترب منه دلالة المعرفة والفهم والتمييز والاكتساب..."،[4] ومما يتصل بالعقل في دلالته التجريدية المعرفية، ألفاظ من مثل النهى، واللب، والأرب، والحجا، والذهن، والفكر، والفؤاد، والقلب... إلخ.[5]

---

[1] قال العسكري: "الْفرق بَين الْعلم وَالْعقل أَن الْعقل هُوَ الْعلم الأول الَّذِي يزْجر عَن القبائح... وَقيل: الْعقل يُفِيد معنى الْحصْر وَالْحَبْس. وعقل الصَّبِي إِذا وجد لَهُ من المعارف مَا يُفَارق بِهِ حُدُود الصّبيان. وَسميت المعارف الَّتِي تحصر معلوماته عقلًا لأنها أَوَائِل الْعُلُوم، أَلا ترى أَنه يُقَال للمخاطب: اعقل مَا يُقَال لَك، أَي احصر مَعْرفَته لِئَلَّا يذهب عَنْك"، أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، 1998)، ص83.

[2] السابق نفسه.

[3] الزَّبيدي، **تاج العروس**، مادة (عقل).

[4] فيصل الحفيان، "العقل والعدل والأخلاق"، **مجلة التسامح**، العدد 7، 2004، ص99.

[5] يُنظر: العسكري، **الفروق اللغوية**، ص84-85.

والخُلُق بضم اللام وسكونها، اسم لسجية الإنسان وطبيعته وما فُطِر عليه، مأخوذ من مادة (خلق) التي تدل على تقدير الشيء؛ لأن صاحبه قد قدِّر عليه،[1] والخلق مساوق لمعنى الطبع في اللغة، وهو الخَلِيقَةُ والسَّجِيَّةُ التِي جُبِلَ عَلَيْهَا الإِنسَان،[2] أي مَا رُكِّبَ فِينَا من المَطعَم والمَشرَبِ، وغير ذلكَ من الأخلاق التي لَا تُزايِلُنا، كالشِدَّةِ والرَّخاءِ، والبُخلِ والسَّخاء، وطَبَعَه اللهُ على الأَمر يطْبَعه طَبعًا، أي فطَرَه، وطَبَعَ الله الخَلقَ على الطَّبائع الَّتي خلَقَها، فأَنشأَهُم عَلَيْهَا، وَهِي خَلائقُهُم،[3] فالخلق متشابك مع مدلول الفطرة الإنسانية، قال جلّ وعلا: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: 30)،[4] وهي الخلق الغريزي الذي يهدي إلى الإيمان بالخالق عز وجل، والنور الذي يميز ببداهة العقول

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مادة (خلق)؛ الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، مادة (خلق).

[2] عرف الجرجاني الطبع بأنه ما يقع على الإنسان بغير إرادة، أو هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها. **التعريفات**، تحقيق: المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص119.

[3] الزَّبيدي، **تاج العروس**، مادة (خلق).

[4] قال ابن عطية: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخِلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي مُعَدَّة مهيَّأة لأن يميِّز بها مصنوعاتِ الله تعالى، ويستدلَّ بها على ربّه، ويعرف شرائعه، ويؤمن به". **المحرر الوجيز**، تحقيق: الرحالة الفاروق، عبد الله الأنصاري، وآخرين، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2007)، ج4، 336.

وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ: «ما مِن مولودٍ إلا يُولَدُ على الفِطرة؛ فأبَواهُ يُهَوِّدانِهِ، أوْ يُنَصِّرانِهِ، أوْ يُمَجِّسانِهِ، كما تُنْتَجُ البَهيمَةُ بهيمةً جَمْعاءَ، هلْ تُحِسُّون فيها من جَدْعاءَ؟»، ثم يقولُ أبو هريرة: ﴿فِطرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ﴾، رواه البخاري ومسلم. ونُتِجَت الناقة إذا وَلَدَت، وجدعاء مقطوعة الأُذن، ومعنى الحديث أن المولود يولد على نوع من الجبلّة، وهي فطرة الله تعالى، وأنه متهيئ لقبول الحقيقة طبعًا وطوعًا، ولو خلَّته شياطين الإنس والجن وما يختار؛ لم يَخْتَرْ إلا إياها، وضرب لذلك - الجمعاء والجدعاء - مثلًا، أي إن البهيمة تُولد سوية الأطراف، سليمة من الجدع ونحوه، لولا الناس وتعرضهم إليها، لبقيت كما وُلدت سليمة.

يُنظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، **جامع الأصول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، 1972)، ج1، ص268.

بين الخير والشر، والحق والباطل،[1] ولبيان الأصل الجبلِّي للأخلاق عند البشر،[2] عُرِّف الخلُق بأنه "حالُ النفسِ بها يفعل الإنسانُ أفعالَه بلا رويّة ولا اختيار".[3]

2. الحسن والقبح بين العقل والشرع:

إن مسألة استقلال العقل في التشريع الأخلاقي تبحث في مدى قدرته على تمييز المبادئ

---

[1] توسع الشيخ ابن عاشور في الحديث عن تعويل الشرع على عامل الفطرة والطبع في الأوامر والنواهي والأخلاق. يُنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص176-193.

ومن الدراسات التي تناولت مفهوم الفطرة عند الفقهاء والمحدثين والفلاسفة، كتاب عثمان مصباح، **مفهوم الفطرة دراسة نقدية لمقالات الإسلاميين**، (المغرب: معهد الغرب الإسلامي، 2012).

[2] من الأحاديث النبوية التي تحدثت صراحة أو ضمنًا عن الأخلاق الفطرية عند البشر، قوله، ﷺ: «إن الله خلق آدمَ من قبضةٍ قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدْر الأرض، جاء منهم الأبيض والأحمرُ والأسود وبين ذلك، والخبيث والطيّب، والسَّهْل والحَزن»، ابن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1995-2001)، ج32، ص353، صحيح الإسناد. على قدر الأرض، أي على لونها وصفاتها، والسهل الذي فيه رفقٌ، والحزن الذي فيه شدّةٌ في الخلق.

ومنها حديث: «إنَّ اللَّهَ قَسَمَ بَيْنَكم أَخْلَاقَكم كَمَا قسمَ بينكم أَرزاقكُم»، **مسند ابن حنبل**، ج6، ص189؛ الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج2، ص485، وصححه الذهبي، لكن سند الحديث في **مسند أحمد** ضعيف كما أشار المحققون في الحاشية.

وكذلك قول النَّبِي ﷺ للأشج المنذر بن عامر: «يَا أَشَجُّ، إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ وَرَسُولُهُ؛ الْحِلْمَ وَالْأَنَاةَ»، فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَا تَخَلَّقْتُهُمَا، أَوْ جَبَلَنِي اللهُ عَلَيْهِمَا؟"، قال: «بَلِ اللهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا»، **مسند ابن حنبل**، ج39، ص490.

ولمزيد عن الأخلاق الفطرية في الأحاديث النبوية، يُنظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، (دمشق: دار القلم، ط5، 1999)، ج1، ص178-187.

[3] الجاحظ، عمرو بن بحر، **تهذيب الأخلاق**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989)، ص12، وتجد تعريفًا مشابهًا عند ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1998)، ص41؛ الغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص934؛ الجرجاني، **التعريفات**، ص89، وأصل التعريف لجالينوس، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1981)، ص190.

الأخلاقية، ومن ثم إصدار أحكام قيمية من دون الاعتماد المباشر على التوجيه الإلهي، لذا كانت مرتبطة أو مشتبهة الارتباط بالجدل القديم في قضية الحسن والقبح العقليين؛ هل الكذب مثلًا قبيح لطبيعة راجعة إليه أو لأن الله نهانا عنه؟ وهل الصدق حسن لذاته أو لأن الشرع أمرنا به؟ خلاف قديم بين المعتزلة وأهل السنة من الماتريدية والأشاعرة.

فالمعتزلة قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، أي إن بمقدور العقل أن ينفرد بمعرفة حكم الشرع من دون وساطة الرسل والكتب السماوية؛ لأن في الأفعال صفات تقتضي حُسْنَها وتَعَلُّقَ الثوابِ والمدح بها، أو صفاتٍ تستلزم قبحها وتَعَلُّقَ الذم والعقاب عليها،[1] فالعقل عندما يدرك حُسْنَ فعلٍ من الأفعال، يدرك أيضًا أن هذا الفعل يجب الإتيان به، وفاعلُه يستحق الثواب، ولو لم يرد الشرعُ بالأمر به، وإذا أدرك قُبحَ فعل من الأفعال، فلا بد من أن يكون أيضًا منهيًا عن القيام به، ولو لم يرد الشرع بالنهي عنه.[2]

أما الأشاعرة فردّوا الحُسنَ والقبح إلى الشرع، فالحسن ما رآه الشرع حسنًا، والقبيح ما رآه الشرع قبيحًا، والأشياء في ذاتها وطبعها لا تنطوي على شيء من الحسن والقبح، وكل ما في الأشياء من حسن أو قبح إنما هو أمر اعتباري قابل للانفكاك عنها.[3]

وذهب الماتريدية مذهبًا وسطًا إذ قرروا أن العقل قادر على إدراك الحسن والقبح

---

[1] عبد الله محمد جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1981)، ص16.

ويعرف المعتزلة بأنهم أصحاب النظر العقلي المحض في الإسلام، يُنظر: أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983)، ص41.

ويناقش المعتزلة بأن الإنسان غير مكلف بالشرعيات فقط، وإنما مطالبٌ بمعرفة العقليات، قبل إرسال الأنبياء والرسل، لأن الحجة قائمة على الناس بنعمة العقل، سواء أجاءهم رسول أم لا. صبحي، **الفلسفة الأخلاقية**، ص119.

[2] جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، ص26.

[3] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009)، 362-389؛ الجرجاني، **شرح المواقف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988)، ج8، 201–216؛ صبحي، **الفلسفة الأخلاقية**، 128-153؛ البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، (دار الفكر: دمشق، ط8، 1997)، ص149-154.

الذاتيين للأفعال، ولكنهم لا يقولون بجزم العقل في حكم الله في الأفعال تبعًا لما تنطوي عليه من حسن وقبح، كما رأى المعتزلة، أي إن الأفعال الحسنة أو القبيحة لا تستوجب أو تقتضي حكمًا من الله بضرورة القيام بهذا الفعل أو النهي عنه، فإذا لم يرد نص من الشارع بالأمر أو النهي، فلا حكم من إيجاب أو تحريم.[1]

إذن، مفصل هذا الخلاف في أن المعتزلة قالوا بإمكانية أن ينفرد العقل بمعرفة حكم الشرع في الأفعال من دون حاجة إلى الوحي لما في هذه الأفعال من حسن يقتضي تَعَلُّقَ الثوابِ والمدح بها، أو قبح يستوجب تَعَلُّقَ الذم والعقاب عليها.

أما مسألة أن الله عز وجل قد أودع في العقل مقدرةً على التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر بالفطرة التي غرست في الإنسان، فهذا ما لا ينازع فيه أحد من عقلاء البشر،[2] يقول ابن مسكويه: "للإنسَان – بِمَا هُوَ إِنْسَان – أَفعَال وهمم وسجايا وشيم قبل وُرُود الشَّرْع، وَله بداية فِي رَأيه، وأوائل فِي عقله لَا يحْتَاج فِيهَا إِلَى الشَّرْع بل إِنَّمَا تَأتيه الشَّرِيعَة بتأكيد مَا عِنْده، والتنبيه عَلَيْهِ فتثير ما هو كامن فِيهِ وموجود فِي فطرته قد أَخذه الله تعالى وسطره فِيهِ من مبدأ الخلق، فَكل من لَهُ غريزة من العقل، وَنصِيب من الإنسانية فَفِيهِ حَرَكَة إِلَى الفَضَائِل وشوق إِلَى المحاسن لَا لشَيْء آخر أَكثر من الْفَضَائِل والمحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية".[3]

ويؤكد ابن القيم قدرة البشر على أن يميزوا بين معرفة الضار والنافع عبر طريقين أولهما الاستعداد الفطري، يقول: "وضع الله سبحانه في العقول والفِطَر استحسانَ الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفّة... ووَضَع في العقول والفِطَر استقباح أضدادِ ذلك، ونسبةُ هذا الاستحسان والاستقباح إلى العقول والفِطَر كنسبة استحسان شربِ الماء البارد عند الظَّمَأ، وأكل الطعام اللذيذ النافع عند الجوع، ولُبْس ما يُدْفِئُه عند البَرْد، فكما لا

[1] جار النبي، **الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السنة**، ص25-26.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد الكبتي، (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2005)، ص465.

[3] ابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ص228.

يمكنه أن يَدْفع عن نفسه وطبعه استحسان ذلك ونفعه، فكذلك لا يَدْفَعُ عن نفسه وفِطرته استحسانَ صفاتِ الكمال ونفعها واستقباح أضدادها..."،[1] ولبيان مبدأ الاستعداد الفطري في الاهتداء إلى معرفة الضار والنافع، أتى الله تعالى بخمس وصايا،[2] تتعلق "بأكبر الحقوق وأوكد الأصول"،[3] وختمها بقوله: ﴿لعلكم تعقلون﴾، أي "تستعملون العقل الذي يحبسكم عن قبيح الإرادات وفواحش الشهوات".[4]

ولكن العقل يدرك معرفة الحسن والقبح في الأشياء والأحكام إدراكًا إجماليًا، ويفهمها فهمًا ظاهريًا، أما تفصيل حُسْنِ كل فعل من الأفعال أو قبحه، ومعرفةُ ما ينطوي عليه هذا الفعل أو ذاك من مفسدة أو مصلحة أو كليهما، ورجحان إحداهما على الأخرى في وقت من دون آخر، وفي حق شخص من دون غيره، فهذا أمر لا يقرره إلا الشرع،[5] وليس بمقدور العقل وحده أن ينهض بكشفه،[6] فالإنسان مثلًا يدرك حُسْنَ العدل، وقبح الظلم من حيث العمومُ، ولكن هل بمقدوره اكتشاف أمارات العدل أو الظلم في كل فعل من

---

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432 هـ)، ص861.

ولمزيد عن إدراك العقل لمعاني الحسن والقبح بالفطرة عند ابن تيمية، يُنظر: محمد عبد الله عفيفي، **النظرية الخلقية عند ابن تيمية**، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1988)، ص65-70.

[2] قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151).

[3] الخطيب الإسكافي، **درة التنزيل وغرة التأويل**، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001)، ج2، ص566.

[4] المرجع السابق، ج2، ص567.

[5] لولا الأنبياء والرسل "لم يكن في العالَم علمٌ نافعٌ البتَّة، ولا عملٌ صالح، ولا صلاحٌ في معيشة، ولا قِوامٌ لمملكة، ولكان النَّاسُ بمنزلة البهائم والسِّباع العادِية والكلاب الضَّارِية التي يَعْدو بعضُها على بعض"، ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، تحقيق: عبد الرحمن قائد، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432هـ)، ص1155-1156.

[6] يُنظر: الغزالي، محمد بن محمد، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1975)؛ الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص156؛ ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، ص1153-1154.

الأفعال، أو قول من الأقوال؟ هذا ما لا قِبَلَ للعقل به.[1]

إذن، ما أسباب عجز العقل البشري عن الاهتداء إلى تفاصيل النافع والضار، ومعرفة جزئيات الخير والشر؟ هذا ما يتناوله المبحث الآتي.

ثانيًا: العقلُ تابعًا للنقل

يتناول هذا المبحث أسباب عدم أهلية العقل في أن يكون مصدر القيم الأخلاقية ومشرِّعها، عند الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن.

1. أبو عثمان الجاحظ:

يناهض الجاحظ الرأي الذي يجعل البشر منشأ القيم الأخلاقية، لأن ضابط السلوك حينئذ سيكون ذاتيًا يختلف من إنسان إلى آخر حسب مصلحته وهواه ورغبته، وليس هناك ما يضمن توجيه بوصلة السلوك نحو الخير والفضيلة.[2]

بحث الجاحظ في طبائع الناس وعاداتهم فوجد أن الناس مجبولون على حبّ الشهوات وتتبع الملذات، فهم يلهثون وراءها ويتقلبون في نعمائها ولو جرّ ذلك عليهم الفساد في دينهم، والعطب والهلاك في أنفسهم، ويشير الجاحظ هنا إلى ضعف القوة الفكرية والمحاكمة العقلية أمام نوازع النفس وما تنطوي عليه من آفات ظاهرة وباطنة، وأهواء وشهوات وملذات، فالإنسان يعيش بين هاتين القوتين المتصارعتين المتعاكستين؛ عقل يهديه، وهوى يرديه.

وبسبب تسلّط الهوى على العقل، وسطوة جواذبه على النفس، يناقش الجاحظ ضرورة ربط المسألة الخلقية بالخالق جلّ وعلا، العليم الحكيم الذي أرسل الرسل مبشرين ومنذرين،

---

[1] ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، ص1153، والحسن والقبح أيضًا ليسا ثابتين في الأشياء والموصوفات، فالشيء قد يكون حسنًا في حال، وقبيحًا في حال، وقد يكون نافعًا في طور، وضارًا في طور آخر، يُنظر: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص465-466.

[2] أحمد، **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**، ص66.

وأقام عباده بين نِعَمِ الوعد ونِقَم الوعيد، وسياسة الترغيب والترهيب، فكان أنْ فُرِضَتِ الزواجرُ والعقوبات التي من شأنها تزويد العقل بمادة تعينه على كبح جماح النفس وردّ غوائلها، يقول الجاحظ: "وإنما وضع الله تعالى هذه الخصال لتكون لقوة العقل مادة، ولتعديل الطبائع معونة؛ لأن العبد إذا فضلتْ قُوى طبائِعه وشهواته على قوى عقله ورأيه، ألفي بصيرًا بالرشد غير قادر عليه، فإذا احتوشته المخاوفُ كانت موادَّ لزواجر عقله، وأوامرِ رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشهوات وحب العاجل فضلٌ على زواجر العقل وأوامره، ألفي العبد ممتنعًا من الغَيِّ قادرًا عليه؛ لأنَّ الغضب والحسد والبخل والجبن، والغيرة، وحب الشهوات، والنساء، والمكاثرة، والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذا قويت دواعيها لأهلها، واشتدت جواذُبها لصاحبها، ثم لم يعلم أن فوقه ناقمًا عليه، وأن له منتقمًا لنفسه من نفسه، أو مقتضيًا منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جواذب الطبيعة ودواعي الشهوة طِباعًا لا يمتنع منه، وواجبًا لا يستطيع غيره..."،[1] ثم يختم الجاحظ مؤكدًا على ضرورة التربية والترشيد، قائلًا: "وإنما أطنبت لك في تفسير هذه الأحوال التي عليها الوجود والعبرة، لتعلمَ أن الناس لو تُركوا وشهواتهم، وخُلُّوا وأهواءَهم وليس معهم مِن عقولهم إلا حصةُ الغريزةِ ونصيبُ التركيب، ثم أُخْلُوا من المرشِدين والمؤدبين، والمعترِضين بين النفوس وأهوائها، وبين الطبائع وغلبتها، من الأنبياء وخلفائها، لم يكن في قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم، ويَجْبرون به من أهوائهم، ويقوَون به لمحاربة طبائعهم، ويعرفون به جميع مصالحهم، وأي داء هو أردى من طبيعة تُردي وشهوة تطغي؟! ومَن كان لا يعدّ الداء إلا ما كان مؤلمًا في وقته، ضاربًا على صاحبه في سواد ليله وبياض نهاره، فقد جهل معنى الداء، وجاهلُ الداءِ جاهلٌ بالدواء".[2]

وبسبب غياب قانون الجزاء الإلهي من ثواب وعقاب عند الدَّهريين الملاحدة، يصف

[1] الجاحظ، **رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة**، ضمن "رسائل الجاحظ"، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج4، ص300-301.

[2] المصدر السابق، ج4، ص302-303.

الجاحظ هؤلاء القوم بأنهم لا يرون للحلال حرمةً ولا للحرام نهاية، ولا يرجون ثوابًا أو يخافون عقابًا، والحسن والقبح عندهم معقودان بالهوى؛ فكل ما وافق الهوى حسنٌ، وكل ما خالفه قبيحٌ، والصواب عندهم ما حقق المنفعة وجلب المصلحة، ولو سفكوا في سبيل ذلك الدماء وقتلوا الأبرياء.[1]

2. أبو إسحاق الشاطبي:

عني الإمام الشاطبي عناية خاصة بالقضية الأخلاقية طبيعةً وشمولًا في الشريعة الإسلامية، وبخاصة في علم أصول الفقه، يقول: "كلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِك؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ"،[2] وفي تفسيره للحديث النبوي: «إنما بُعثت لأتممَ مكارمَ الأخلاق»،[3] يقرر الشاطبي أن الشريعة كلها (أي في أصولها وفروعها، وأحكامها وقواعدها) تخلّقٌ بمكارم الأخلاق، أي إن بعثة الإسلام في أُسّها وجوهرها أخلاقية الهدف.

يشرح الشاطبي الشمولية الأخلاقية للرسالة المحمدية بأن الله تعالى أنزل في المرحلة المكية أصولَ الإسلام وقواعده الكلية، من مثل الإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، والنهي عن الكفر والشرك، ومن ذلك الأمر بمحاسن الأخلاق كالعدل والإحسان والصبر والوفاء بالعهد... والنهي عن مساوئها الفحشاء والبغي والقتل...،[4] وفي المدينة اكتملت هذه الأصول والقواعد تدريجيًا، كتحريم المسكرات، وإقامة الحدود "الَّتِي تَحْفَظُ الْأُمُورَ الضَّرُورِيَّةَ وَمَا يُكَمِّلُهَا وَيُحَسِّنُهَا، وَرَفْعِ الْحَرَجِ بِالتَّخْفِيفَاتِ وَالرُّخَصِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ كُلُّهُ تَكْمِيلٌ لِلْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ".[5]

---

[1] الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1968)، ج7، ص13.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، (جدة: دار ابن عفان، 1997)، ج1، ص37.

[3] **مسند ابن حنبل**، ج14، ص513.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص335.

[5] المصدر السابق، ج3، ص336.

وبناء على أن الهدف من البعثة النبوية تنمية الحس الأخلاقي الفطري للإنسان وتهذيب نفسه وتطهير قلبه، ما شرعت الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والجنايات على اختلاف درجاتها وتصنيفاتها إلا وسيلة لتحقيق هذا السمو الخلقي، فالأعمال الشرعية كما يوضح الشاطبي "لَيْسَتْ مقصودة، وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أُمُورٌ أُخَرُ هِيَ مَعَانِيهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي شُرِعَتْ لِأَجْلِهَا".[1]

يستتبع الشاطبي هذه الحقيقة بأخرى، أن الهدف الأخلاقي متقاطع مع مقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، فكما أن مقاصد الشريعة مقسومة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، فكذلك الأخلاق مقسومة وفق هذه المراتب، يقول: "إِنْ كَانَتِ الطَّاعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ تُنْتِجُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِد أَمْرًا كُلِّيًّا ضَرُورِيًّا؛ كَانَتِ الطَّاعَةُ لَاحِقَةً بِأَرْكَانِ الدِّينِ، وَالْمَعْصِيَةُ كَبِيرَةً مِنْ كَبَائِرِ الذُّنُوبِ، وَإِنْ لَمْ تُنْتِجْ إِلَّا أَمْرًا جزئيا؛ فالطاعة لَاحِقَةٌ بِالنَّوَافِلِ وَاللَّوَاحِقِ الْفَضْلِيَّةِ، وَالْمَعْصِيَةُ صَغِيرَةً مِنَ الصَّغَائِرِ، وَلَيْسَتِ الْكَبِيرَةُ فِي نَفْسِهَا مَعَ كُلِّ مَا يُعَدُّ كَبِيرَةً عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ، وَلَا كُلُّ رُكْنٍ مَعَ مَا يُعَدُّ رُكْنًا عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ أَيْضًا، كَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ فِي الطَّاعَةِ وَالْمُخَالَفَةِ لَيْسَتْ عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ؛ بَلْ لكل منها مرتبة تليق بها".[2]

وفي موضع آخر يقرر الشاطبي أن الأوامر والنواهي التي وردت في أمور وقضايا مطلقة[3] ليست في وزان واحد أو مرتبة واحدة،[4] فمن المأمورات ما يدخل في الفرائض، ومنها ما يكون في النوافل، ومن المنهيات ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه،[5] والأمر فيها موكول إلى

[1] المصدر السابق، ج3، ص121.

[2] المصدر السابق، ج2، ص512.

[3] أي لم يحدد النص حال المأمور به ومرتبته من أنه واجب أو مندوب، أو حال المنهي عنه ومرتبته من أنه محرم أو مكروه، من تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز على **الموافقات**، ص550.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص392-395.

[5] المصدر السابق، ج3، ص401.

نظر المكلف مراعيًا ما تنطوي عليه هذه الأحكام من عظم المصلحة أو المفسدة.[1]

وهذه الأخلاق محمودُها ومذمومُها يستطيع العقل السليم الراشد أن يقف عليها فيأخذ ما حسن، ويترك ما قبح، قال الشاطبي في تعريف مرتبة التحسينيات: "الأخذُ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقولُ الراجحات، ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق".[2]

وتعويلًا على هذا التمييز الفطري يكتفي الشرع في جزء من أحكامه بالطبع والجبلّة باعثًا على ما هو مطلوب ومرغوب من دون الحاجة إلى تأكيده بنص من القرآن أو السنة، فالناس كما يوضح الشاطبي مدفوعون بالطبيعة إلى الأكل والشرب والتناكح والابتعاد عن القاذورات والأوساخ، وتحملهم مكارم الأخلاق على ستر العورة والمحافظة على العرض، إلا عند وجود مُنازعٍ طبيعي يخالف بعض هذه المطلوبات (من مثل الزنا والسرقة)، فيشدد فيه النهي،[3] ومثل هذا يجري في المنهيات التي لا تنجذب إليها الطباع وتنفر منها النفس السليمة، "كَتَحْرِيمِ الْخَبَائِثِ، وَكَشْفِ الْعَوْرَاتِ، وَتَنَاوُلِ السُّمُوم... فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا قَرِيبٌ مِمَّا تُخَالِفُهُ الطِّبَاعُ وَمَحَاسِنُ الْعَادَاتِ؛ فَلَا تَدْعُو إِلَيْهِ شَهْوَةٌ، وَلَا يَمِيلُ إِلَيْهِ عَقْلٌ سَلِيمٌ؛ فَهَذَا الضَّرْبُ لَمْ يُؤَكَّدْ بحد معلوم فِي الْغَالِبِ، وَلَا وُضِعَتْ لَهُ عُقُوبَةٌ مُعَيَّنَةٌ"،[4] والقاعدةُ الفقهية تقول: "داعيةُ الطبعِ تجزئ عن تكليف الشرع".[5]

ولكن هذا الطبع – وإن بقي سليمًا لم تغيره العادات – غير كاف في أهلية العقل البشري أن يصبح مصدر التشريع الأخلاقي، نظرًا إلى قصور أحكامه ومحدودية قدرته، يقول الشاطبي: "إِنَّ الْمَصَالِحَ الَّتِي تَقُومُ بِهَا أَحْوَالُ الْعَبْدِ لَا يَعْرِفُهَا حَقَّ مَعْرِفَتِهَا إِلَّا خَالِقُهَا

[1] المصدر السابق، ج3، ص396-398.

[2] المصدر السابق، ج2، ص22.

[3] المصدر السابق، ج3، ص385.

[4] المصدر السابق، ج3، ص388-389.

[5] السبكي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج1، ص368.

وَوَاضِعُهَا، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ بِهَا عِلْمٌ إِلَّا مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، وَالَّذِي يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْهَا أَكْثَرُ مِنَ الَّذِي يَبْدُو لَهُ؛ فَقَدْ يَكُونُ سَاعِيًا فِي مَصْلَحَةِ نَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ لَا يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا، أَوْ يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا عَاجِلًا لَا آجِلًا، أَوْ يُوَصِّلُهُ إِلَيْهَا نَاقِصَةً لَا كَامِلَةً، أَوْ يَكُونُ فِيهَا مَفْسَدَةٌ تُرْبِي فِي الْمُوَازَنَةِ عَلَى الْمَصْلَحَةِ؛ فَلَا يَقُومُ خَيْرُهَا بِشَرِّهَا، وَكَمْ مِنْ مُدَبِّرٍ أَمْرًا لَا يَتِمُّ لَهُ عَلَى كَمَالِهِ أَصْلًا، وَلَا يَجْنِي مِنْهُ ثَمَرَةً أَصْلًا، وَهُوَ مَعْلُومٌ مُشَاهَدٌ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ، فَلِهَذَا بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ".[1]

وإذ إن العقل تالٍ للشرع، وتابع له، فإيراد الأدلة العقلية والنظرية إنما يستعمل في سياق الإعانة للأدلة السمعية، لا على أنها تمتاز بالاستقلال المطلق، يقول: "الْأَدِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي هَذَا الْعِلْمِ؛ فَإِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ مُرَكَّبَةً عَلَى الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ، أَوْ مُعِينة فِي طَرِيقِهَا، أَوْ مُحَقِّقَةً لِمَنَاطِهَا، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، لَا مُسْتَقِلَّةً بِالدَّلَالَةِ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا نَظَرٌ فِي أَمْرٍ شَرْعِيٍّ، وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِشَارِعٍ"،[2] وهذه التبعية ليست تقليلًا من شأن العقل، وإنما إعطاؤه حقه المناسب في مكانه المستوجب؛ لأن العقل آلة النظر في الأدلة السمعية، واستنباط الأحكام منها، واستخراج الجزئي من الكلي، والفرع من الأصل.[3]

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص537، ويكرر الشاطبي الفكرة نفسها أكثر من مرة في كتابه **الاعتصام**، يقول: "فَالْإِنْسَانُ – وَإِنْ زَعَمَ فِي الْأَمْرِ أَنَّهُ أَدْرَكَهُ وَقَتَلَهُ عِلْمًا – لَا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ إِلَّا وَقَدْ عَقَلَ فِيهِ مَا لَمْ يَكُنْ عَقَلَ، وَأَدْرَكَ مِنْ عِلْمِهِ مَا لَمْ يَكُنْ أَدْرَكَ قَبْلَ ذَلِكَ، كُلُّ أَحَدٍ يُشَاهِدُ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ عِيَانًا، وَلَا يَخْتَصُّ ذَلِكَ عِنْدَهُ بِمَعْلُومٍ دُونَ مَعْلُومٍ، وَلَا بِذَاتٍ دُونَ ذَاتٍ وَلَا بِصِفَةٍ دُونَ صِفَةٍ، وَلَا فِعْلٍ دُونَ حُكْمٍ"، **الاعتصام**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (د.م: مكتبة التوحيد، د.ت)، ج3، ص402، ويُنظر كلامه في ج1، ص57–59.

ولمزيد عن إدراك المصالح بالعقل عند الشاطبي، يُنظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995)، ص263-266.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص27، ويقول أيضًا: "إِذَا تَعَاضَدَ النَّقْلُ وَالْعَقْلُ عَلَى الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَعَلَى شَرْطِ أَنْ يَتَقَدَّمَ النَّقْلُ فَيَكُونَ مَتْبُوعًا، وَيَتَأَخَّرَ الْعَقْلُ فَيَكُونَ تَابِعًا، فَلَا يَسْرَحُ الْعَقْلُ فِي مَجَالِ النَّظَرِ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يُسَرِّحُهُ النَّقْلُ"، **الاعتصام**، ج1، ص125.

[3] للأستاذ عبد العظيم محمود الديب بحث مفيد ناقش فيه قضية جعل العقل دليلًا أو مصدرًا مستقلًا عند الغزالي، وابن قدامة المقدسي، والشريف التلمساني، وخلص إلى أن المقصود بالاستقلال هو استصحاب العقل، أو استصحاب البراءة

3. طه عبد الرحمن:

فيلسوف ومفكر بارز، ومتضلع في العلوم الإسلامية، تعالج كتبه موضوعات متفرقة، ولكن يجمعها نسيج واحد يكوّن لبّ فكره وعصارة مشروعه وهو الفلسفة الأخلاقية، فعند طه لا إنسانية بغير أخلاق،[1] و"لا أخلاق بغير دين"،[2] فالإيمان بالله هو الذي يضفي على أفعال البشر بعدًا أخلاقيًا باتباع أوامره واجتناب نواهيه،[3] ويتفق طه مع الإمام الشاطبي في القول بمركزية الأخلاق وشموليتها في العلوم الإسلامية، ولا سيما الفقه وأصوله والمقاصد، ويرى طه أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي،[4] فهو علم يبحث في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة.[5]

وقد دلَّ طه على شمولية علم الأخلاق وتغلغله في أصول الفقه من خلال تحليله مفهوم المقصد الشرعي عند الشاطبي في "الموافقات"، إذ قسم المقاصدَ إلى ثلاث نظريات متمايزة؛ نظرية المقصودات التي تبحث في المضامين الدلالية المرادة للشارع في خطاب المكلفين (مقصود القول)، ونظرية القصود التي تبحث في المضمون الشعوري أو الإرادي (النية)، ونظرية المقاصد التي تبحث في المضمون القيمي للخطاب الشرعي (الغاية).[6]

الأصلية، فلا خلاف بينهم وبين سائر علماء الأصول في أن العقل لا يستقل من حيث الاستدلال وإنشاء الأحكام. يُنظر: "العقل عند الأصوليين"، **مجلة كلية الشريعة**، جامعة قطر، العدد 5، 1987، ص575-626.

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002)، ص147.

[2] المرجع السابق، ص148.

[3] Wael Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (New York: Columbia University Press, 2019).

[4] طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 103، 2000، ص41.

[5] المرجع السابق، ص43.

[6] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت)، ص96-150؛ **مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**، ص44-46، ويُنظر: بشار بكور، "طه عبد الرحمن والعزّ بن عبد السلام: دراسة مقارنة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 172-173، 2022، ص191-232.

وعلى غرار ما نقلته عن الشاطبي من أن الأحكام الشرعية في جميع تصرفات المكلف شُرعت جلبًا للفضيلة ودفعًا للرذيلة، يقول طه إن الغرض من الشعائر تحصيل الأخلاق، وقيمة الشعيرة ترتبط بقيمة الخلق المنطوي فيها، فكلما ارتفعت مكانة الخلق أو قيمته ارتفعت قيمة الشعيرة، وكلما نقصت قيمتُه نقصت قيمتها.[1]

ويرد طه اضطراب المفاهيم الفلسفية في الأخلاق إلى فصلها عن مهدها، وهو الدين، فالدين هو المجال الذي يجمع إلى عنصري "الإنسانيات والمعنويات" عنصرَ "الغيبيات"،[2] والأخلاق "مفاهيم إنسانية معنوية غيبية"،[3] وإنما كانت غيبية لأنها تطلق أحكامًا قيمية تنتمي إلى عالم ما فوق الطبيعة، والقيمة "معنى يتجاوز الواقع، إذ يحدد لا ما هو كائن، وإنما ما يجب أن يكون"،[4] لذا لا يستطيع الإنسان أن يضع قيمًا بوحي من واقعه الخارجي؛ لأن الواقع يشير إلى ما وقع أو حدث، ولا يمكن أن نستنبط الواجبَ من الواقع، أي "يتعذر أن نستخرج ما يجب أن يكون، وهو ما يتعلق بحقائق معنوية غير حسية وغير متناهية، من وقائع مادية ومحدودة، فالانتقال من الواقعة إلى القيمة هو انتقال غير ممكن منطقيًا"،[5] فلا وجوبَ ينتج من الوجود،[6] وإذا بحث الإنسان عن الخيال مصدرًا للقيمة فلن يرجع بطائل؛ لأن الخيال لا يمدنا بالمعرفة أو اليقين، فضلًا عن أنه انعكاس لما هي الأشياء عليه في الواقع، فالاتّكاء على الخيال يفضي إلى "وقائعَ متخيَّلة، وليس إلى قيمٍ متحققة".[7]

---

[1] طه، **سؤال الأخلاق**، ص53.

[2] المرجع السابق، ص25.

[3] السابق نفسه.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012)، ص82.

[5] طه، **الحوار أفقًا للفكر**، ص45.

[6] المرجع السابق.

[7] طه، **سؤال الأخلاق، ص**50.

ويعرّف طه العقلانية بأنها ميزة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة،[1] والعقلانية عنده ثلاثة أقسام؛ أولها العقلانية المجرّدة، وهي الفعل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، ومن اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، والعقلانية الغربية خير مثل لهذا النوع، فلا نفع حاصلٌ في مقاصدها لوقوعها في النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، والفوضى والتضارب بدل النظام والتوافق، واسترقاق الإنسان بدل تحريره، وقد أخلت بشرط صوابيّة الوسائل؛ لاستبعادها القيم والمعاني الروحية، واكتفائها بالتجارب الحسية والظواهر الخارجية للأشياء من دون الولوج إلى معرفة حقائقها الباطنة، ولاعتمادها على الوسائط المادية وحدها،[2] والعقل المجرد -كما يناقش طه- محكوم بالطبيعة والمادة، فلا يستطيع اكتشاف ما هو خارج عنهما، ومهما سعى هذا العقل إلى إدراك الحقائق غير المادية بالأسباب المادية؛ "كانت هذه الأسباب حجابًا عظيمًا قاطعًا له عن إدراكها"،[3] أي إن العقل الوضعي أو الحسي المبتورَ الصلة عن الحقائق والتعاليم الدينية هو عقل "طبيعي" صرف، لا يمتد خارج عالم الطبيعة والظواهر، أو نطاق الملاحظة والتجربة، والمعارف العقلية من نتاج العالَم المشاهَد والملحوظ، وما أصل القيم المودعة فينا نحن البشر إلا هبة فطرية من الله تعالى، إن "الروح الإنسانية" المستمدة من النفخة الإلهية هي "سر المعاني الخُلُقية الإلهية المودعة في الفطرة".[4]

---

[1] المرجع السابق، ص75، ويتخذ طه عبد الرحمن من المقاصد والوسائل معيارًا يقيس به صواب أو خطأ الفعل الإنساني، فالمقاصد معان وقيم تتصف بالثبات، فلا يستقيم لها توجيهُ تصرف الفرد والتأثير فيه إلا إذا كانت مستقرة؛ وتتصف بالشمول أو العموم، فهي تنطبق على جميع الأفراد، ولا ينفرد بها أحد عن غيره، أما الوسائل فهي متغيرةٌ ولا ترد على هيئة واحدة، بل تتخذ أشكالًا متنوعة بحسب ظروف الفعل في الحال والمآل، وهي خاصة، أي تختلف باختلاف البواعث والظروف، **سؤال الأخلاق**، ص69.

[2] المرجع السابق، ص64-68.

[3] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص47.

[4] طه عبد الرحمن، **بؤس الدَّهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2014)، ص127-128.

وثاني أقسام العقلانية هو العقلانية المسددة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة، ولكن تاه عن تحصيل الوسائل الناجعة، والسبب وقوعه في آفتين؛ آفة التظاهر، أي التفاوت بين ظاهر الفعل، وحقيقة القصد منه، وآفة التقليد، أي العمل بقول الآخرين من دون تحصيل عملي يثبت صحة هذا القول.[1]

وثالثًا العقلانية المؤيدة، وهي الفعل الذي اهتدى إلى معرفة الوسائل الناجعة، فضلًا عن تحصيل المقاصد النافعة،[2] وهذه العقلانية هي عقلانية التخلق بأخلاق الدين، والتزام أوامره، وتجنب مناهيه.[3]

ومن جانب آخر يفند طه آراء بعض الفلاسفة الغربيين الذين أسسوا الأخلاق على منطلقات ومرجعيات غير دينية، كالعقل والحس أو الشعور، من مثل ديفيد هيوم (ت1776م)، وهو من أشهر الفلاسفة التجريبيين، يفترض أن في داخل الإنسان معيارًا أخلاقيًا هو "الحس الأخلاقي" به نحكم على فعل ما بأنه خير أو شر،[4] ومن صفات هذا الحس الداخلي أنه:

- مغاير للعقل؛ لأن العقل لا شأن له بالتحسين والتقبيح. ويقصد به العقل النظري القبلي الذي لا شأن له بالحياة العملية.
- إدراك وجداني طبيعي لا تصنُّعَ فيه، وعفوي لا كلفة فيه.
- ذوق يشترك فيه الناس جميعًا، فهو في جانبٍ منه تجربةٌ جمالية.[5]

ويلحظ طه عبد الرحمن أن هذه الصفات تساوق صفات الفطرة، فالفطرة شعور

---

[1] طه، **سؤال الأخلاق**، ص71-72.

[2] المرجع السابق، ص73.

[3] لمزيد بيان عن العقلانية المجردة والمسددة والمؤيدة عند طه، يُنظر: الحمري، **مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن**، ص13-25.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص45.

[5] المرجع السابق، ص45-46.

أخلاقي، وهذا الشعور تلقائي لأن الإنسان مخلوق به، وجمالي لكمال هذا الخلق، وعملي لتعلقه بالأفعال،[1] وفي الغالب أن هيوم نقل مفهوم "الحس الأخلاقي" نقلًا مباشرًا من بعض النصوص الدينية بعد أن عدل فيه ووجهه توجيهًا يتناسب مع عقيدته الحسية التجريبية، أو وقف على مفهوم الحس الأخلاقي في بعض كتب الفلاسفة الذين عُنوا بالشعور الأخلاقي، ومن أشهرهم الفيلسوف والقس الإنكليزي جوزيف باتلر (ت1752م) الذي أشاد به هيوم نفسه في "رسالة في الطبيعة البشرية"،[2] ويؤيد طه استنتاجه هذا بما يعتقد هيوم نفسه، وهو أن العقل وحده لا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك حقيقة الأخلاق،[3] فكيف إذن اهتدى هيوم بعقله إلى معرفة الأحكام الأخلاقية والقيمية، بل إلى الوقوف على مصدرها، الذي يسميه "الحس الأخلاقي"؟[4]

أما كانط (ت1804م) فقد بنى نظريته الأخلاقية على مبدأ الإرادة الخيّرة التي تهتدي بالعقل الخالص،[5] فالأخلاق "لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه،

---

[1] المرجع السابق، ص46.

[2] المرجع السابق، ص46-47.

[3] المرجع السابق، ص50، وقد عبَّر فلاسفة غربيون عن استيائهم من موقف هيوم؛ لأنه حطّ من دور العقل في فهم الأخلاق، وحاول بعضهم أن يخرجه من هذه الورطة من خلال تبيان دور العقل في نظريته الأخلاقية، وأنه في الواقع لم يغفل دور العقل، يُنظر: محمد محمد مدين، **فلسفة هيوم الأخلاقية**، (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص7-8.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص50.

[5] يرى كانط أن "الإرادة الخيرة" هي الخير الذاتي المطلق من دون قيد أو شرط، فخيريتها مستمدة من ذاتها، لا من المقاصد والغايات التي تسعى إلى تحقيقها، ولا مما تصنعه أو تحققه على أرض الواقع، وإذا سُلِبت الإرادةُ الطيبة عن الفعل، فقد زايلته صبغتُه الأخلاقية، وأصبح فعلًا خاليًا من القيمة، والذي يجعل الإرادة خيرةً هو دافع القيام بالواجب أو القانون، فالنية جوهر الفعل الأخلاقي، وليس هدفُ العقل تحقيقَ إرادة خيرة من حيث أفعالها، وإنما من حيث إنها إرادة خيرة في ذاتها.

يُنظر: زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، (القاهرة: مكتبة مصر، 1966)، ص63-65؛ عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق عند كنت**، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص41-47.

ولا إلى دافع غير القانون نفسه حتى يلاحظه"،[1] وبفضل العقل المحض العملي تغدو الأخلاق مكتفية بذاتها،[2] ولكن كانط لا يقصي دور الدين في التخلق، أو يلغي أثره في استكمال القانون الأخلاقي، فهو يرى أنه يمكن "بموجب مبدأ الإرادة الخيرة، أن تستتبع الأخلاقُ الدينَ كما يستتبع الأصلُ الفرعَ، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى"،[3] ولكي يتحقق الخير الأسمى لا بدّ من التسليم بما يسميه كانط "مصادرات العقل العملي"[4]، أولاها الإيمان بخلود النفس، فيقول كانط إن التوافق التام بين النوايا في الإرادة وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى مع إقراره بأنه ليس بمقدور الإنسان المحبوس في العالم الحسي أن يحقق هذا التوافق، ولكن لما كان التوافق ضروريًا ولا مندوحة عنه من الناحية العملية؛ كان من الممكن بلوغُه عبر الترقي غير المتناهي في معراج التخلق واكتساب الفضائل، ومثلُ هذا الترقي أو التقدم لا يتسنى إلا بوجود نفس (أو الروح) خالدة في هذا الكائن البشري.[5]

وتقود هذه المصادرة الأولى إلى المصادرة الثانية، وهي وجود الله الذي به يتحقق التواؤم بين الفضيلة والسعادة، فلكي يحقق الإنسان السعادة التي يسعى إليها حثيثًا يجب أن تكون الطبيعة على وفاق مع إرادته وغاياته، ولكن هل باستطاعته تحقيق هذا الوفاق مع الطبيعة بمفرده، أي من جهة واحدة فقط؟ بالطبع لا، فالإنسان جزء من هذه الطبيعة المستقلة عنه،

[1] إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، (بيروت: دار جداول، ط1، 2012)، ص45، ويُنظر: طه، **سؤال الأخلاق**، ص36-38.

[2] كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص45..

[3] طه، **سؤال الأخلاق**، ص37.

[4] المصادرة عند كانط "قضية نظرية لكنها بهذا الوصف لا يمكن البرهنة عليها، من حيث إن القضية تتوقف بالضرورة على قانون عملي له قبليًّا قيمة لا مشروطة"، بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص146.

[5] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008)، ص215-216.

والمفارقة لرغباته وغاياته، وإذا كان الإنسان علةً للقانون الأخلاقي الذي صدر عن إرادته الحرة، فهو أبدًا ليس علةً لهذه الطبيعة، ولا يقدر على تطويعها كما يشاء كي تتفق مع مبادئه العملية، فالحل إذن هو البحث عن علة عليا لهذه الطبيعة، متمايزة عنها ومفارقة لها، بيدها إبرامُ هذا الاتفاق أو الانسجام بين الفضيلة والسعادة، ويخلص كانط إلى أن الإقرار بوجود الله ضرورة أخلاقية،[1] ومن ثم "تتم الأخلاق بالدين دون أن تتأسس عليه أبدًا".[2]

بعد عرضه نظريةَ كانط الأخلاقية، يقرر طه عبد الرحمن أن كانط اقتبسها من الدين بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات عن طريق المبادلة حيث أحلّ ألفاظًا علمانية محل الألفاظ الدينية، أو عبر المقايسة إذ قدّر أحكامه الأخلاقية على غرار الأحكام الأخلاقية للدين.[3]

ومن الناحية المنطقية، يدحض طه من وجهين المسلَّمةَ الغربية التي تقول بأن العقل يعقل كل شيء: العقل لا يستطيع أن يعقل نفسه؛ "لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل "العقل" إلى عقل أقوى منه، ولنعقل هذا العقل الثاني نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا نهاية، والوجه الثاني أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، وذلك أن العقل نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل، فإذن هناك أشياء يستحيل منطقيًا عَقْلُها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلُها – ولو أنه لا يستحيل – لكون قدرها أكبر من طاقة العقل"،[4] ومثل هذا العقل الغربي لا يعرف إلا الآلات والأدوات، فهو عقل أداةٍ لا عقل قيمةٍ.[5]

---

[1] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص148؛ كنت، **نقد العقل العملي**، ص217-219.

[2] بدوي، **الأخلاق عند كنت**، ص155.

[3] يُنظر: طه، **سؤال الأخلاق**، ص39-40؛ **الحوار أفقًا للفكر**، ص58، ويلحظ شوبنهاور أن مصطلحي القانون والواجب عند كانط مستمدان من الأخلاق اللاهوتية، يُنظر: إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص180.

[4] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006)، ص43، ويخاطب الغزالي الإنسان بألا يستبعد أن يكون وراء العقل "طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل"، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (القاهرة: الدار القومية، د.ت)، ص77.

[5] طه، **روح الحداثة**، ص43.

ثالثًا: مقاربة تحليلية

بيَّنت فيما سبق أنه من المتفق عليه بين البشر أن الإنسان مهتدٍ بالفطرة إلى معرفة كليات القيم الأخلاقية، ومجبول على حب ما يلائمه، وبغض ما يضره، ولكنه عاجز عن الاهتداء إلى تفاصيل كل قيمة خلقية وجزئياتها في كل قول وفعل، وفيما يأتي تحليل موقف الجاحظ والشاطبي وطه عبد الرحمن من أسباب هذه المَعْجَزة.

يردّ الجاحظ أن لا أهلية للعقل في ممارسة الحكم الأخلاقي المطلق، إلى الصراع الداخلي بين اللذات والشهوات (الهوى) وبين العقل؛ هذا الصراع الذي ينتهي بتسلط الهوى والشهوة على العقل في اتخاد القرارات وإصدار الأحكام، والإنسان بطبعه مخلوق تستعبده الشهوة ويأسره الهوى، يقول الجاحظ: "والنفس في طبعها حبُّ الراحةِ والدعة، والازدياد والعلوّ، والعز والغلبة، والاستطراف والتَّنُّوق، وجميع ما تستلذ الحواس من المناظر الحسنة، والروائح العبِقة، والطعوم الطيبة، والأصوات المونقة، والملامس اللذيذة، ومما كراهيته في طباعهم أضداد ما وصفت لك وخلافه، فهذه الخِلال التي تجمعها خلتان غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع؛ جبلةٌ ثابتة، وشيمة مخلوقة، على أنها في بعضٍ أكثر منها في بعضٍ، ولا يعلم قدرَ القلة فيه والكثرة إلا الذي دبَّرهم، فلما كانت هذه طبائعَهم، أنشأ لهم من الأرض أرزاقَهم، وجعل في ذلك ملاذَّ لجميع حواسهم، فتعلقت به قلوبُهم، وتطلعت إليه أنفسهم".[1]

وقد جعل فخر الدين الرازي اللذةَ من مرجحات الهوى على العقل؛ لأن العقل ليس في جوهر الإنسان ما يقويه ويؤيده، فصار أضعفَ من الهوى،[2] واللذة من جند الهوى وأعوانه (مع الغضب والشهوة والحواس والحرص... إلخ)؛ إذ الإنسان بطبعه مطيعٌ للذائذ

---

[1] الجاحظ، **رسالة المعاش والمعاد**، ضمن "رسائل الجاحظ"، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1991)، ج1، ص102-103.

[2] الرازي، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: محمد صغير المعصومي، (طهران: معهد الأبحاث الإسلامية، 1985)، ص104-105.

الحسية، مقبل عليها، شغوف بها،[1] وانجذاب النفس إلى اللذات الحسية يفوق انجذابها إلى اللذات العقلية، فثبت رجحان جانب الهوى على جانب العقل كثيرًا،[2] يقول الماوردي: "فَلَمَّا كَانَ الْهَوَى غَالِبًا وَإِلَى سَبِيلِ الْمَهَالِكِ مَوْرِدًا جُعل الْعَقْلُ عَلَيْهِ رَقِيبًا مُجَاهِدًا يُلَاحِظُ عَثْرَةَ غَفْلَتِهِ، وَيَدْفَعُ بَادِرَةَ سَطْوَتِهِ، وَيوضح خِدَاعَ حِيلَتِهِ؛ لِأَنَّ سُلْطَانَ الْهَوَى قَوِيٌّ، وَمَدْخَلُ مَكْرِهِ خَفِيٌّ .وَمِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ يُؤْتَى الْعَاقِلُ حَتَّى تَنْفُذَ أَحْكَامُ الْهَوَى عَلَيْهِ؛ أَعْنِي بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ: قُوَّةَ سُلْطَانِهِ وَبِالْآخَرِ خَفَاءَ مَكْرِهِ".[3]

وتؤكد حقيقة غلبة الهوى على الحكم العقلي دراساتٌ حديثة بيَّنت أن عدد الألياف العصبية المتجهة من المراكز الوجدانية في المخ إلى المراكز المنطقية، يفوق كثيرًا تلك التي تسير في الاتجاه المعاكس، أي إن تأثير الانفعال والوجدان في السلوك والمحاكمة العقلية يفوق تأثير الأفكار في المشاعر،[4] ويقول هيوم رائد التجريبيين، إنه من غير الممكن ردّ ما تقوم به الإرادة إلى أسباب عقلية صرفة.[5]

ومن جهة أخرى نجد في الفلسفة الأخلاقية الغربية أن اللذة أصبحت – عند بعض الفلاسفة، من مثل أرستبوس وأبيقور – معيارًا للخير دالًا عليه، وعرفت بمذهب اللذة،[6] ثم جاء جيرمي بنتام وجون ستيورات مل، وألبسا اللذة لباس المنفعةَ، فصارت المنفعة هي الخير الأقصى، وغاية كل سلوك أخلاقي، فيما عُرِف بمذهب بالمنفعة العامة، أي تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس،[7] فالحكم

---

[1] المصدر السابق، ص105.

[2] السابق نفسه.

[3] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص61.

[4] عبد الكريم بكار، **تكوين المفكر** (القاهرة: دار السلام، ط2، 2010)، ص55.

[5] لؤي صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1998)، ص68.

[6] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص115-116؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص293-297.

[7] توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953)؛ إبراهيم،

على العمل بأنه خيرٌ مرهون بما ينتجه من اللذات للبشرية بعامة، ويصبح شرًا إذا سبّبَ الأضرار والآلام للمجتمع.

وقد أثبت القرآن الكريم هوى النفس وحذر من مغبّة اتّباعها ومن فتنة شهواتها،[1] وكل مَن نهى النفس عن هواها بزجرها عن المعاصي، فقد أفلح، قال عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى * فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾ (النازعات: 40-41)،[2] وحدثنا القرآن عن أناس اتخذوا من هواهم ورغباتهم آلهة يعبدونها من دون الله سبحانه،[3] وقال الشاعر:[4]

إنارةُ العَقْلِ مَكْسُوفٌ بِطَوْعِ هَوَى ... وعقلُ عاصي الهَوى يَزْداد تَنْويرا

ويقرر الجاحظ أن السبيل للخلاص من غائلة الهوى والتغلب على سطوة اللذة، وجود قانون إلهي شامل كامل يحتوي – من ضمن عناصره ومبادئه – على ثنائية الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه ۞ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه﴾ (الزلزلة: 7-8).

إن الجزاء الإلهي على الأقوال والأفعال ذو فعالية عالية في ضبط سلوك البشر، عبر تحفيزهم على فعل الخير، وتحذيرهم من ارتكاب الشر، وبفضل فكرة هذا الجزاء الذي يصل الأرض بالسماء، ويجمع بين الدنيا والآخرة، ليس من قانون على وجه الأرض يداني سطوة

المشكلة الخلقية، ص147-152.

[1] البقرة: 87؛ المائدة: 70؛ ص: 26؛ النجم: 23؛ الشورى: 15؛ الجاثية: 18.

[2] قال القرطبي: "قَالَ سَهْلٌ: تَرْكُ الْهَوَى مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ، لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى﴾، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: أَنْتُمْ فِي زَمَانٍ يَقُودُ الْحَقُّ الْهَوَى، وَسَيَأْتِي زَمَانٌ يَقُودُ الْهَوَى الْحَقَّ فَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ الزَّمَانِ". **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج22، ص64.

[3] الفرقان: 43؛ الجاثية: 23.

[4] شعر مولد، يُنظر: عبد القادر البغدادي، **شرح أبيات مغني اللبيب**، تحقيق: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، (دمشق: دار المأمون، ط1، 1980)، ج7، ص101.

ولمزيد عن الهوى وذمه وصراعه مع العقل يُنظر: الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص59.

الدين وقوته في ضمان احترام القانون واستقرار المجتمع،[1] وقد رأى فولتير أن فكرة الإله والحياة الآخرة عظيمة جدًا؛ لأنهما أساسان تبنى عليهما المبادئ الأخلاقية.[2]

وكثيرًا ما يتجاوز الإنسان الجزاء الوجداني وتأنيب الضمير، ويقفز فوق القانون الوضعي، وينجو من الجزاء الاجتماعي، وقد يحتال المدّعي أو المدَّعى عليه، فيجعل الحق باطلًا والباطل حقًّا بشتى الوسائل من شهداء الزور، وإزالة آثار العدوان، وتزييف الأدلة... إلخ، بل إن القاضي نفسه قد يبيع ضميره، ولكن هل يستطيع أحد في هذا الكون أن يحتال على المحكمة الإلهية، ويرشو الملائكة الحفظة، أو أن يمحو ما اقترفت يداه؟ هيهات! ولا تزال المحاكم تطلب من الشاهد أن يحلف على القرآن الكريم أو الكتاب المقدس، أنه يقول الحق، وما هذا إلا تذكير أو تحذير للحالف بإيمانه بذات علوية رقيبة على السرائر والضمائر، تجزي الناس على أعمالهم؛ إنْ خيرًا فخيرٌ، وإنْ شرًا فشرّ، وانظر قوله عز وجلّ الذي يستبطن لغة التهديد والوعيد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: 40).

يتضمن المنظور الجاحظي – الذي يؤكد ضرورة ربط القضايا الأخلاقية بالخالق – مسوغاتٍ عقلانيةً منطقية أخلاقية، أوّلها أن هناك حاجة ماسة إلى توجيه إلهي علوي يضبط ميول الذات الجامحة، ويخفف سَوْرتها على العقل والفكر، وثانيها أن ربط القيم الأخلاقية بالخالق ينشئ إطارًا يكون فيه السلوك البشري محكومًا بحكمة متسامية، على دراية بنقاط الضعف والقوة عند البشر؛[3] لذا كان من المنطقي أن يضع الخالق للمخلوق قواعد سلوكية ومبادئ توجيهية ويربطها بسياسة الثواب والعقاب، حمايةً للأفراد والمجتمع من آثار وأخطار الأهواء الجامحة والرغبات المتسلطة، أما فصلُ الفعل الأخلاقي عن فكرة الجزاء بإطلاق –كما فعل كانط الذي ربط الإرادة الخيرة بالواجب الأخلاقي نفسه بصرف النظر عن الأثر الناتج – فهذا أمر يستبدّ به النظرُ أكثر من التطبيق، وإن وجدناه يُطبَّق

[1] يُنظر: محمد عبد الله دراز، **الدين**، (الكويت: دار القلم، 1990)، ص98.

[2] وحيد خان، **الإسلام يتحدى**، ترجمة: ظفر خان، (مكتبة الرسالة، ط1، 1974)، ص124.

[3] قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

في مكان فهو مهمل مطّرحٌ في سائر الأماكن.

وإذا ما انتقلنا إلى الشاطبي نجد أنه تعمق في التدليل على أن لا أهلية للعقل في أنه مصدر القيمة الخلقية من ناحية عجزه عن درك كُنْهِ ماهية الأخلاق وطبيعتها في الشريعة الإسلامية من حيث شمولُها وعمقها وتغلغلها في الحكم الفقهي والأصولي، وهذا البيان أشار إليه فقهاءِ وأصوليون قبل الشاطبي، من مثل العز بن عبد السلام الذي يقرر أن المصالح والمفاسد في جوهرها تعبير عن ثنائيات الخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ "لأنّ المصالِح كُلها خُيورٌ نافِعاتٌ حسناتٌ، والمفاسِد بأسرها شرورٌ مُضِرات سيِئات"،[1] وكذلك ابن تيمية في قوله: "والعمل الصالح الذي أمر الله به ورسوله هو الطاعة، فكل طاعة عمل صالح، وهو العمل المشروع المسنون؛ لأنه هو المأمور به أمر إيجاب أو استحباب، فهو العمل الصالح، وهو الحسَن، وهو البِرُّ، وهو الخير، وضده المعصية، والعمل الفاسد، والسيئة، والفجور، والظلم، والبغي"،[2] والشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، وهذه المصالح في جوهرها جلبٌ لكل ما هو خير وحسن، ودرءٌ لكل ما هو شر وقبيح،[3] "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها".[4]

---

[1] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص7، ويُنظر: بشار بكور، "مركزّيةُ الأخلاقِ في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام"، **مجلة التجديد**، 26(51)، 2022، ص299-365.

[2] ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: صلاح المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط1، 1976)، ص27-28.

[3] المصلحة مصدر بمعنى الصلاح، فهي إرادة الصلاح بقوة وحزم، والمصلحة شرعًا -كما عرفها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1973)، ص23.

[4] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج4، ص337.

ومن ثم ينبغي أن نعلم أن الكثرة الكاثرة من الأحكام الفقهية من حل أو ندب أو حرمة أو كراهية، تتصل بجميع مظاهر حياة البشر حيثما وكيفما وجدوا على كرّ العصور ومرّ الدهور، وتقف من ورائها أنساق أخلاقية وضعَها الخالق الحكيم العليم، وإذ إن كل حكم شرعي منوطٌ بقيمة أخلاقية،[1] فأنى للعقل البشري القاصر والمحدود،[2] أن يدرك الحكمة الأخلاقية المحجّبة وراء الآلاف المؤلفة من الأحكام الشريعة؟! ومن الواقع المشاهد أن المجتمعات البشرية على مرّ التاريخ ما فتئت تعدل القوانين والتشريعات مع تغير الأزمنة واختلاف المصالح، فتراها تبدل حكمًا هنا بآخر هناك، وتبيح ما كان سابقًا محرّمًا، أو تحرم ما أباحته من قبل، مراعاةً للمصالح المستجدة التي كانت عنها خافية، وهذا التقلب والدوران في الأحكام نتيجة طبيعية لقصور العقل عن معرفة مكامن الخير والشر في جميع التصرفات والتشريعات.

أما طه عبد الرحمن فقد مضى شوطًا أبعد من سابقيه الجاحظ والشاطبي، إذ تلقى إرث الشاطبي في النسقين الفقهي والأخلاقي، وبنى عليه مزيدًا من التحليل والتقسيم المنطقي[3] والأخلاقي كي يثبت عجزَ العقل البشري في فهم واستيعاب المسألة الأخلاقية من دون الاستعانة بالوحي، وبعد أن برهن على موقفه هذا من الميدان الأخلاقي في الشريعة

---

[1] طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص104.

[2] من مظاهر محدودية العقل وقصوره صفة التعجل التي طبع عليها البشر، قال تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء: 37)، فالإنسان مخلوق عجول، يستعجل الأمور قبل أوانها، ويهرع للحصول عليها قبل مواقيتها، وبدافع الرغبة الملحة، وقلة التبصر بعواقب الأمور، يدعو الإنسان ربه أن ييسر له الحصول على أمر ما ظنًا منه أن فيه خيرًا له، ولكن واقع الحال أو المآل يكشف أن هذا الأمر الذي يلهث وراءه شرّ له، فهو يدعو ويلحّ في الدعاء بما يظنّه خيرًا، وهو في الحقيقة شرّ له، بصرنا القرآن الكريم بهذه الحقيقة، فقد قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإنسان بالشر دُعَاءَهُ بالخير وَكَانَ الإنسان عَجُولًا﴾ (الإسراء: 11)، ويُنظر: الميداني، **الأخلاق الإسلامية**، ج1، ص389–393.

[3] درّس طه عبد الرحمن مناهج المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس في الرباط، وطور تدريس المنطق من جوانب عدة، وأثر المنطق جليّ في أعماله من حيث الحجاجُ والتحديد الدقيق للتعريفات والتقسيمات، وهو ينبه إلى أهمية التمكن من القضايا المنطقية والرياضية إتقانًا للفكر والنظر وتوسعة للعقل، يُنظر: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2011)، ص57-67.

الإسلامية؛ انتقل إلى الميدان الفلسفي، ففنّد المقولات والمذاهب لفلاسفة غربيين جعلوا الأخلاق عقلية المصدر.

ومن المهم الإشارة إلى أن طه أعاد النظر في البناء المفاهيمي التقليدي للعقل الذي يفرق بين العقل والقلب، كما اشتهر عند جمهرة علماء المسلمين ومفكريهم، ويعتقد طه أن هذا الفهم للعقل استمرار للمنقول عن الفلسفة اليونانية، فقد جعل المسلمون العقلَ جوهرًا قائمًا في مكان مخصوص من جسم الإنسان (داخل القلب أو الدماغ)، وحصروه في وظيفة معرفية، وخصّوا القلب بوظيفة وجدانية، وبأنه محلُّ الاعتقاد والنية،[1] ولكن واقع الأمر – وفق طه – أن العقل مجرد فعل من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان، كالسمع والبصر والشم، وليس ذاتًا أو جوهرًا قائمًا بنفسه، ومصدر هذا الفعل العقلي هو القلب،[2] واختيار طه هو نفسه ما انتهى إليه ابن تيمية من قبل،[3] ويؤكد طه على حقيقة أن القلب منبع الصلاح، إذ هو الذات الكامنة في الإنسان التي تفصح عن حقيقته، وتصدر عنها جميع تصرفاته؛ لذا يجب البدء بإصلاح هذه الذات الخفية قبل أي جزء آخر.[4]

---

[1] طه، **سؤال العمل**، ص69-72.

[2] المرجع السابق، ص72، 77؛ **الحوار أفقًا للفكر**، ص41.

قال الماوردي: "كلّ من نفى أن يكون العقل جوهرًا أثبت محلّه في القلب؛ لأنّ القلب محلّ العلوم كلّها، قال الله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (الحج: 46)، فدلّت هذه الآية على أمرين؛ أحدهما أنّ العقل علمٌ، والثّاني أنّ محلّه القلب"، **أدب الدنيا والدين**، ص44.

[3] يقول ابن تيمية: "وسبب غلطهم (أي الفلاسفة) أن لفظ العقل في لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل في لغة هؤلاء اليونان، فإن العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً، كما في القرآن: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾، ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾... ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها، وأما أولئك، فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقًا للغة الرسل والقرآن"، **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (دمشق: دار البيان، 1985)، ص101-102.

[4] طه، **سؤال الأخلاق**، ص160، وقد جاء في الحديث الصحيح: «ألا وَإِنَّ في الجَسَد مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَح الجَسدُ كله، وإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَد كله، ألا وهي القَلْب»، البخاري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا،

وقد جعل طه العقلانية من حيث التزامُها بالعمل الشرعي والممارسة الأخلاقية في مراتب ثلاثة؛ مجردة (العقلانية الغربية)، ومسددة، ومؤيدة، وما يعنيني هنا هو التأكيد على حقيقتين ذكرهما طه؛ **أولاهما** أن العقل البشري عاجز عن الخروج عن أسر المادة ونطاق التجربة والمشاهدة، وأينما اتجه في الطبيعة فلن يرى أمامه إلا المحسوسات، وهيهات للطبيعة أن تمدنا بمعاني الوجود، وتصلنا بعالم الروح، فالأخلاق قادمة من عالم الروح أو الغيب، لا عالم الشهادة،[1] أي تمتاز القيمة بوجودٍ مُفارقٍ لنا، مستقلٍ عنا، يفرض نفسه علينا بطريقة أوليةٍ حدْسية، وعجزُ بعضنا عن إدراك هذه القيمة أو التمييز بينها وبين غيرها "إنما هو (العمى الخُلُقي) الذي قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية، فالضعف الذي يتسم به بعض الأشخاص من حيث مدى إحساسهم بالقيم، إنما هو ظاهرة سيكولوجية لا يمكن أن تطعن في موضوعية القيم".[2]

وفي العقود الأخيرة حاول بعض العلماء التجريبيين أن يستنزلوا القيم من عليائها (الميتافزيقيا أو عالم الغيب)، ويجعلوها جزءًا من الذات البشرية (عالم الحس والمشاهدة)، فقد ادعوا أن العلم الذي هو نتاج العقل والفكر، مطلقُ القدرة في الإحاطة بحقائق الأشياء، فسيحُ المعرفة من غير حدود، ومصدرُ الفضيلة والحق والمعنى، وهو ما يسمى الآن "العلموية" أو "النزعة العلمية" scientism،[3] فقد خيّل إلى هؤلاء أن العلم مُمَكَّنٌ من أن يستشفَّ دواخلَ الضمائر، ويكتشف الغيوب المحجّبة، ويرسم للبشرية طريق الخير والفضيلة...

(دمشق: دار ابن كثير، 1993)، ج1، ص29.

والقلوب – كما يقول العز بن عبد السلام – "منبع كل إحسان وكل إثم وعدوان؛ فإذا صلَح القلب بالمعرفة والإيمان صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسد القلب بالجهل والكفران فسد الجسد كله بالمعاصي والطغيان". **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989)، ص2.

[1] طه، **بؤس الدَّهرانية**، ص127.

[2] إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ص76.

[3] Delfino, Robert A. (2014). "The Cultural Dangers of Scientism and Common-Sense Solutions"، *Studia Gilsoniana*, 3: supplement: 485–496; Stenmark, Mikael. (2001). *Scientism: Science, Ethics and Religion*. (Ashgate).

"قداسة العلم" بدلًا من "قداسة الدين"، ولكن الحقيقة التي لا مفرّ من الإقرار بها هي أن العلم مع كل ما وصل إليه من تقدم باهر، لا يزال إلى العجز منسوبًا، وعن الغاية مقصّرًا، وما كل موجود تستطيع يدُ العلم الوصول إليه،[1] فالعلم يدرس طبيعة الأشياء على ما هي عليه في واقعها، ولا يدرسها على ما ينبغي أن تكون عليه، أي إن العلم يصف وقائع، ولا يتناولها بمدح أو ذم،[2] وكما نقلت عن طه: "لا وجوب من الوجود".

الحقيقة الثانية أن العقل البشري حُوَّلٌ قُلَّبٌ، أي كثير التقليب والدوران والانتقال من حال إلى حال، صاعدًا في درجات الخير والهدى والرشاد، أو هابطًا نحو دركات الشر والضلال والفساد، وصحيح أن الإنسان قد يهديه عقله - بعيدًا عن إملاءات الدين - إلى أن الكذب والسرقة والغش وشهادة الزور والتعري... إلخ، أشياء لا يصح فعلها، ولكن ما الذي يضمن أن هذا الشخص الذي عرف بفضل عقلِه قُبْحَ ارتكاب هذه الأفعال الخاطئة، ألا يغير قناعته العقلية لاحقًا، فتغدو محرماتُ الأمس طيباتِ اليوم؟ فما أسهل تغييرَ مثل هذه القناعات التي تستعذبها النفسُ، والنفس خُلِقَتْ غلّابةً خلّابةً، ختّالة خدّاعة، وليس لتهذيبِها وكبحِ جماحها وردّ غَوائلها إلا الدينُ.

إن أي فكرة لا تغدو مؤثرة إلا إذا اتكأت على عنصر ديني يمدها بهذه القوة الغيبية، ومن ثم كانت الأخلاق الدينية أقوى وأكمل وأتم من الأخلاق المدنية، و"لا يتحمس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق إلا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنها أوامر منزلة من الذات الإلهية".[3]

إن الأخلاق التي مرجعها العقل وحده أخلاق غير ثابتة ولا مستقرة، تعبث بها النفس،

---

[1] Trigg, Roger. (1993). *Rationality and Science: Can Science Explain Every Thing?* (UK and USA: Blackwell); Sullivan, Jhon. (1938). *The Limitations of Science*. (Harmondsworth : Penguin).

[2] يُنظر: السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص257-260.

[3] ألكسيس كارل، **تأملات في سلوك الإنسان**، ترجمة: محمد القصاص، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، ص140.

وتلهو بها الرغبات والمصالح، وتسِمُها البيئةُ بِميسمها، وتخضع للتبديل والتعديل مع مرور الزمن، إنها "أخلاقَ الصيرورة" التي تنطلق من أن الأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة رغبات الفرد ومصلحته الشخصية التي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع ما،[1] يقول الأديب مصطفى صادق الرافعي، رحمه الله: "لو أنني سئلت أن أُجمَلَ فلسفة الدين الإسلاميِّ كلَّها في لفظين، لقلت إنها ثبات الأخلاق، ولو سُئل أكبر فلاسفة الدنيا أن يُوجز علاج الإنسانية كلَّه في حرفين، لما زاد على القول إنه ثبات الأخلاق، ولو اجتمع كل علماء أوروبا ليدرسوا المدنية الأوربية ويحصروا ما يعوزها في كلمتين لقالوا: ثبات الأخلاق".[2]

خاتمة

تناولت في هذا البحث استقلالية العقل البشري في التشريع الأخلاقي عند ثلاثة علماء مسلمين عُنوا بهذه القضية الأخلاقية وعالجوها من منظور تخصصاتهم العلمية؛ الجاحظ (فيلسوف متكلم أديب)، والشاطبي (فقيه أصولي)، وطه عبد الرحمن (فيلسوف أخلاق منطقي)، ومن ثم أبان البحث عن تقاطع حقائق ثلاثة؛ محدودية العقل ونسبيته، وتسلط الأهواء والشهوات على قراراته وأحكامه، وطبيعة القيم الأخلاقية المتشابكة مع مقاصد الشريعة، مما يستدعي ضرورة الوحي والتوجيه الإلهي، وقد تحدث الجاحظ عن واقع الصراع المتأصل بين الرغبات والعقل، مؤكِّدًا أن قواعد الشريعة وأحكامها التي نتلقاها عن الرسل والأنبياء لا غنى عنها في تحرير العقل من أَسْرِ الشهوة وهيمنة الهوى، وربط العقل المحدود بالحكمة الإلهية غير المحدودة، وبرهن الشاطبي على محدودية العقل في إدراك تشعبات المشهد الأخلاقي في الإسلام المكون من الارتباط الوثيق بين مقاصد الشريعة من مصالح ومفاسد، وبين القيم الأخلاقية، فالمصالح أخلاق، والأخلاق مصالح، وحيثما وُجدت

---

[1] عبد الوهاب المسيري، "أخلاق الصيرورة"، **موقع الجزيرة**، https://shorturl.at/dyz37.

[2] مصطفى صادق الرافعي، **وحي القلم**، عناية: بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ج2، ص444.

المصلحة فثمّ خلقٌ صالح، وحيثما وُجدت المفسدة فهناك خلقٌ سيئ، والعقل بناءً على هذا عاجز كل العجز عن معرفة المصالح أو الفضائل والمفاسد أو الرذائل المنطوية تحت الجمّ الغفير من الأحكام الشرعية، أما طه عبد الرحمن فناقش قضية استقلال العقل الأخلاقي في مجال فكري جدلي أوسع وأعمق مما ألفيناه عند الجاحظ والشاطبي، وذلك من خلال إعادة صياغة مفهوم العقل ووظيفته ومراتبه، وتجديد العقلانية عنده شديد الارتباط بالممارسة الدينية والاتصال بعالم الغيب على أساس التخلق بمكارم الأخلاق.

إن الأحكام الأخلاقية في الإسلام تتصف بالموضوعية والإطلاقية والثبوت؛ ترسم قواعدَ يحمل الإنسانُ نفسَه عليها اعتقادًا، ويلتزم بها قولًا وفعلًا حتى "يحوز الكمالَ بتهذيب خلائقه، ويكتسي حُلل الجمال بدماثة شمائله"،[1] فكيف لما هو نسبيٌّ ومحدود ومتقلب أن يشرّع ما هو موضوعيٌّ ومطلق وثابت؟! العقل قد يفسر القيم الأخلاقية ويحللها، ولكن لا يشرِّعها.

المراجع:

References:

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Damascus: Muʾassasat al-Risālah, 8th edition, 2005).

Abd Allāh Muḥammad Jār al-Nabī, "al-Ḥasan wa al-Qubḥ bayn al-Muʿtazilah wa Ahl al-Sunnah", M.A, (Saudi Arabia: Jāmiʿat Umm al-Qurá University, 1981).

Abū Hilāl al-ʿAskari, *Al-Furūq al-Lughawīyah*, edited by Muḥammad Ibrāhīm Salīm, (Cairo: Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfah, 1998).

ʿAfīfī, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Al-Naẓarīyah al-Khulqiyyah ʿinda Ibn Taymiyyah*, (Riyadh: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1st edition, 1988).

Aḥmad, ʿIzzat al-Sayyid, *Falsafat al-Akhlāq ʿinda al-Jāḥiẓ*, (Damascus: Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, , 2005).

Al-Baghdādī, ʿAbd al-Qādir ibn ʿUmar, *Sharḥ Abyāt Mughnī al-Labīb*, edited by Abd al-Aziz Rabah and Ahmad Yusuf al-Daqqaq, (Damascus: Dār al-Ma'mun li al-Turāth, 1st edition, 1980).

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramadān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, (Damascus: Muʾassasat al-Risālah, 1973).

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramadān, *Kabīrā al-Yaqīnīyāt al-Kawniyyah*, (Dār Al-Fikr: Damascus, 8th edition, 1997).

---

[1] الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، ص10.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005).

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Maʿārij al-Quds fī Madārij Maʿrifat al-Nafs, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 2nd edition, 1975).

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Mishkāt al-Anwār*, edited by Abū al-ʿAlā ʿAfīfī, (Cairo: al-Dār al-Qawmīyah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr).

al-Hafyān, Fayṣal, "al-ʿAql wa al-ʿAdl wa al-Akhlāq", Attasāmuḥ Journal, No. 7, (2004), 99-122.

Al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1990).

al-Ḥamrī, Badr, Mafhūm al-ʿAql fī Falsafat Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, (Muminūn bilā Ḥudūd, 2016).

Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, edited by Nazīh Kamāl Ḥamād and ʿUthmān Jumʿah Ḍumayrīyah, (Damascus: Al-Qalam, 2000).

Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, *Shajarat al-Maʿārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-Aʿmāl*, edited by Iyād al-Ṭibāʿ, (Damascus: Dār Al-Tabbaa, 1989).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Al-Ḥayawān, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Cairo: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 2nd edition, 1968).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*, (Literary Letters), Introduction and Commentary by Ali Abu Melḥem, (Beirut: Makatabat Al-Hilal, 2002).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, Risālat al-Jawābāt wa Istiḥqāq al-Imāmah, within "Rasāʾil al-Jāḥiẓ", edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār Al-Jeel, 1st edition, 1991).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, *Tahdhib al-Akhlaq*, (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah lil-Turāth, , 1989).

Al-Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr, The Treatise on Resurrection and Resurrection, within "Rasāʾil al-Jāḥiẓ", edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār Al-Jeel, 1st edition, 1991).

Al-Jurjānī, ʿAlī, *Al-Taʿrīfāt*, edited by al-Munshāwī, (Cairo: Dār Al-Fadila, 2004).

Al-Jurjānī, ʿAlī, *Sharḥ al-Mawāqif*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1988).

Al-Khaṭīb al-Iskāfī, Muḥammad, *Durat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Taʾwīl*, edited by Muḥammad Āyidīn, (Mecca: Umm al-Qura University, 1st edition, 2001).

Al-Māwardi, ʿAli ibn Muḥammad, *Adb al-Dunyah wa al-Din*, (Beirut: Dār al-Minhaj, 1st edition, 2013).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Al-Akhlāq al-Islamiyah wa Ususuhā*, (Damascus: Dār al-Qalam, 5th edition, 1999).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Maʿārij al-Tafakkur wa Daqāʾiq al-Tadabbur*, (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 2000).

Al-Midanī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnnakhah, *Rawāʾiʿ min Aqwāl al-Rasūl, ṣallá Allāhu ʿalayhi wa sallam*, (Damascus: Dār al-Qalam, 6th edition, 1995).

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Qurṭubī*, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2006).

Al-Rāfiʿī, Muṣṭaf*ā* Ṣādiq, *Waḥy al-Qalam*, edited by Bāsam al-Jābī, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005).

Al-Rāghib Al-Asbahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, *Al-Dharīʿah ilá Makārim al-Sharīʿah*, edited by Abū al-Yazīd Abū Zayd al-ʿAjamī, (Cairo: Dār Al-Salam, 1st edition, 2007).

Al-Rāghib Al-Asbahānī, *Tafsīl al-Nushʾatayn wa Taḥṣīl al-Saʿādatayn*, (Beirut, n.p., 1319

AH).

Al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓarīyah al-Maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī*, (Fīrjīnyā: al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 4th edition, 1995).

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhāmā*, edited by Muḥammad Ṣaghīr al-Maʿṣūmī, (Ṭihrān: Maʿhad al-Abḥāth al-Islāmīyah, 1985).

Al-Sabkī, ʿAbd al-Wahhāb, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah).

Al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm, *Nihāyat al-Iqdām fī ʿIlm al-Kalām*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1st edition, 2009).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Isḥāq, *Al-Iʿtiṣām*, edited by: Abu Ubaidah Mashhour bin Hassan Al-Salman, (Maktabat Al-Tawhid, n.d.).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Isḥāq, Al-Mawāfīqāt, edited by Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, (Saudi Arabia: Dār Ibn Affan, 1997).

Al-Ṭawīl, Tawfīq, *Madhhab al-Manfaʿah al-ʿĀmmah fī Falsafah al-Akhlāq*, (Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1st edition, 1953).

Al-Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa al-Funūn, 1965-2001).

Al-Zamakhsharī, *Rabīʿ al-Abrār*, (Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī, 1412 AH).

Al-Zayn, Muḥammad Bassām Rashīdī, *Al-Muʿjam al-Mufahras li Maʿānī al-Qurʾān al-Karīm*, (Beirut: Dār Al-Fikr Al-Mu'asr; Damascus: Dār Al-Fikr, 1st edition, 1995).

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Akhlāq ʿinda Kant*, (Kuwait: Wakālat al-Maṭbūʿāt, 1979).

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, *Dirāsāt wa Nuṣūṣ fī al-Falsafah wa al-ʿUlūm ʿinda al-ʿArab*, (Beirut: al-Muʾassasah al-ʿArabīyah li-l-Dirāsāt wa al-Nashr, 1981).

Badawī, al-Sayyid Muḥammad, *Al-Akhlāq bayn al-Falsafah wa ʿIlm al-Ijtimāʿ*, (Alexandria: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah, 2000).

Bakār, ʿAbd al-Karīm, *Takwīn al-Mufakkir*, (Cairo: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr, 2nd edition, 2010).

Bakour, Bachar, "Markazziyat al-Akhlaq fi al-Fikr al-Maqāṣidiyy ʿinda al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām", Al-Tajdid Journal, Volume 26, Issue 51 (2022), pp. 299-365.

Bakour, Bachar, "Taha ʿAbd al-Raḥmān wa al-ʿIzz ibn ʿAbd al-Salām: Dirāsah Muqāranah fī al-Munazzamah al-Akhlaqiyyah al-Islāmiyyah, " Majallah al-Muslim al-Muʿāṣir, No. 172-173 (2022), pp. 191-232.

Dārrāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, *Al-Dīn*, (Kuwait: Dār Al-Qalam, 1990).

Ḥilmī, Muṣṭafā, *Al-Akhlāq bayn al-Falāsifah wa ʿUlamāʾ al-Islām*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 2004).

Ibn Abī al-Dunyā, *Al-ʿAql wa Faḍluhu*, published by al-Sayyid ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, (Egypt, 1st edition, 1946).

Ibn al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Qāsim, *Al-Zāhir fī Maʿānī Kalimāt al-Nās*, edited by Hātim al-Dāmin, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1st edition, 1992).

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, *Jāmiʿ al-Uṣūl*, edited by Abdul Qadir al-Arnaut, (Damascus: Maktabat al-Ḥalwānī wa-Maṭbaʿat al-Mulāḥ, 1972).

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān, *Akhbār al-Adhkiyāʾ*, edited by Bassām al-Jābī, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1st edition, 2003).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, edited by Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khawjah, (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2004).

Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *Tafsīr Ibn ʿAṭiyyah*, edited by al-Raḥāllah al-Fārūq, ʿAbd Allāh al-Anṣārī, et. al., (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 2nd edition, 2007).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, edited by ʿAbd al-Salām Hārūn, (Dār Al-Fikr, 1979).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, edited by Shuʿayb al-Arnūʾūṭ et.al, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1st edition, 1995-2001).

Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, edited by Shuʿayb al-Arnūʾūṭ, et.al., (Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 1st edition, 2009).

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Hawāmil wa al-Shawāmil*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyyah, 1st edition, 2001).

Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad, *Tahdhīb al-Akhlaq wa Taṭhīr al-Aʿrāq*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1st edition, 1998).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Ighāthat al-Lahfān fī Maṣāyid al-Shayṭān* edited by Muḥammad ʿAzīz Shams, (Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid, 1st edition, 1432 AH).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Miftāḥ Dār al-Saʿādah*, edited by ʿAbd al-Raḥmān Qāʾid, (Mecca: Dār ʿĀlam al-Fawāʾid, 1st edition, 1432 AH).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Al-Furqān bayn Awliyāʾ al-Raḥmān wa Awliyāʾ al-Shayṭān*, edited by ʿAbd al-Qādir al-Arnūʾūṭ, (Damascus: Dār Al-Bayan, 1985).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Kitāb Al-Radd ʿalā al-Mantiqīyīn*, edited by ʿAbd al-Ṣamad al-Kubtī, (Beirut: Muʾassasat Al-Rayyan, 1st edition, 2005).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Majmūʿat al-Fatāwā*, (Mansoura: Dār Al-Wafa, 3rd edition, 2005).

Ibrāhīm, Zakariyā, *Al-Mushkilah al-Khulqiyyah*, (Cairo: Maktabat Miṣr, 1966).

Kant, Immanuel, *Al-Dīn fī Ḥudūd Mujarrad al-ʿAql*, translated by Fatḥī al-Miskīnī, (Beirut: Jadāwil lil-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1st edition, 2012).

Kant, Immanuel, *Naqd al-ʿAql al-ʿAmalī*, translated by Ghānim Hinnā, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, 1st edition, 2008).

Karam, Yusuf, *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyah*, (Cairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1936).

Karl, Alexis, *Taʾamulāt fī Sulūk al-Insān*, translated by Muḥammad al-Qaṣṣāṣ, (Cairo: Maktabat Miṣr, n.d.).

Khan, Waḥid, *al-Islam Yatahadhdhā*, translated by Zafar Khan, (Maktabat al-Risālah, 1st edition, 1974).

Madīn, Muḥammad Muḥammad, *Falsafat Hiyūm al-Akhlaqiyah*, (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2008).

Ṣāfī, Luʾay, *Iʿmāl al-ʿAql*, (Damascus: Dār Al-Fikr, 1st edition, 1998).

Sartre, Jean-Paul, *Al-Wujūdiyah Mazhab Insānī*, translated from English by ʿAbd al-Munʿim al-Ḥafnī, (Al-Dār Al-Misriyyah, 1st edition, 1964).

Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Akhlāqīyah fī al-Fikr al-Islāmī*, (Cairo: Dār Al-Maʿārif, 2nd edition, 1983).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, "Mashrūʿ Tajdīd ʿIlmī li Mabḥath Maqāṣid al-Sharīʿah", Majallah al-Muslim al-Muʿāṣir, Issue 103 (2000).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Al-ʿAmal al-Dīnī wa Tajdīd al-ʿAql*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2nd edition, 1997).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Ḥiwār Afqan li al-Fikr*, (Beirut: Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2013).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Buʾs al-Dahranīyah: al-Naqd al-Iʿtimānī li-Faṣl al-Akhlāq ʿan al-Dīn*, (Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2014).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Ḥiwārāt min Ajl al-Mustaqbal*, (Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa al-Nashr, 1st edition, 2011).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Rūḥ al-Ḥadāthah: al-Madkhal ilá Taʾsīs al-Ḥadāthah al-Islāmīyah*, (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2006).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Suʾāl al-Akhlāq*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2000).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, Suʾāl al-ʿAmal, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1st edition, 2012).

Ṭahā ʿAbd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqyīm al-Turāth*, (Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2nd edition, n.d).